Ant. 4°
162
bm

<366297142800 16

<366297142800 16

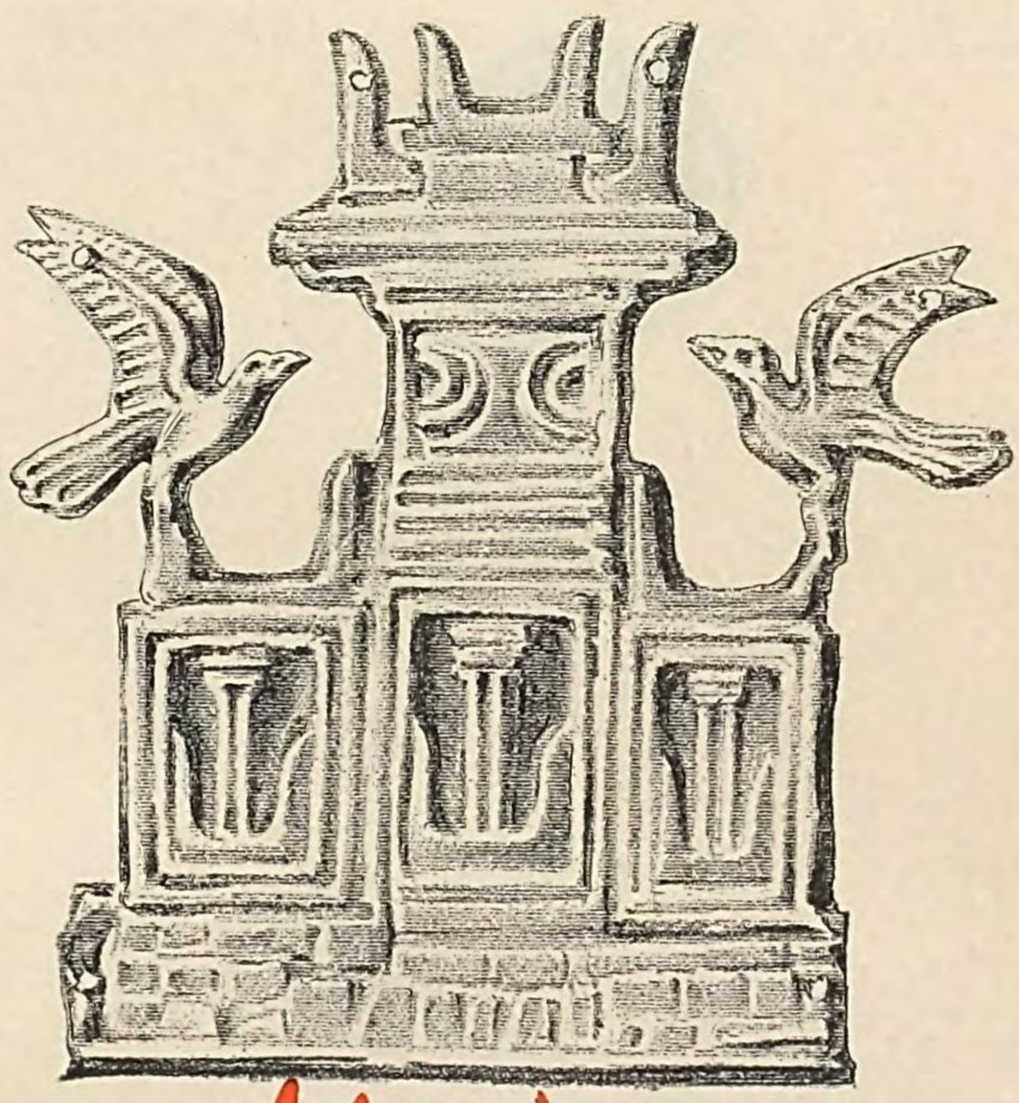
Bayer. Staatsbibliothek

ÜBER

VORHELLENISCHE GÖTTERCULTE

VON

WOLFGANG REICHEL



L. Weniger
Weimar 1897

WIEN 1897
ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
I. ROTHENTHURMSTRASSE 15

Carl Alexander Bibliothek Eisenach
Ausgeschieden

Druck von Rudolf M. Rohrer in Brünn.

Bayerische Staatsbibliothek München

T05

MEINEM LEHRER

PROFESSOR Dr OTTO BENNDORF

IN DANKBARER LIEBE

INHALT

Seite

Vorwort 1

I. Götterthrone 3

II. Altäre als Throne 38

III. Mykenische und homerische Götter 51

IV. Zum Throne von Amyklai 88

Nachweis der Abbildungen 97

Äußere Umstände veranlassen mich, aus einem größeren Zusammenhange archäologischer Studien als Vorläufer die nachfolgenden Untersuchungen zu veröffentlichen. Durch die beschränkte Natur des Materials, mit dem sie operieren, und die unendliche Weite der historischen Probleme, auf die sie führen, haftet ihnen nothwendig ein skizzenhafter Charakter an, den ich nicht verkenne, ohne auf ihn gegenwärtig verzichten zu können.

Den Ausgangspunkt bildet ein mykenisches Bildwerk, dessen Bedeutung mir nicht nur das Verständnis anderer nächstverwandter Denkmale zu fördern, sondern auf eine bestimmte, weitverbreitete Form des bildlosen Cultus vorhellenischer Zeit neues oder überhaupt erstes Licht zu werfen schien. Ich bin dem Flusse dieser Gedanken gefolgt, mehr von ihnen geführt, als dass ich ihnen Richtung gegeben hätte. So formte sich, was die zwei ersten Capitel enthalten, fast von selbst, und ich hoffe, dass das Ziel, das sie erstreben, in der Hauptsache Billigung finden werde.

Anders steht es bei dem letzten Capitel, das, neben persönlichen Bekenntnissen in mannigfachen culturgeschichtlichen Fragen von weittragender Natur, eine Reihe von Ergebnissen andeutet, die ich mit vielleicht ungenügender Kraft, aber in sachlicher Arbeit erworben zu haben glaube. Ich möchte damit nicht mehr gegeben haben, als eine Art ausgeführten Inhaltsverzeichnisses dessen, was ich in würdigerer Form noch auszugestalten hoffe.

Athen, 15. Mai 1897. W. R.

I. Götterthrone

So vielfach unsere Kenntnis der ältesten griechischen Cultur durch die mykenischen Funde gefördert wurde, in einem Punkte schien eine klarere Einsicht auf die Dauer versagt zu sein: neben mannigfachen Aufschlüssen über das sociale und private Dasein in jener Epoche blieb die Frage nach den Göttervorstellungen und dem Götterculte als ein Räthsel bestehen. Schliemanns Versuche, auch hier direct an Homer anzuknüpfen, und in gewissen rohgeformten weiblichen Thonfiguren die Bilder der „eulengesichtigen Athene“ oder der „kuhköpfigen Hera“ zu erblicken, sind längst außer Discussion gestellt; verwandte Deutungen anderer Denkmäler erwiesen sich gleicherweise theils als haltlos theils als anfechtbar. Ja es gibt gegenwärtig überhaupt eigentlich nur eine ganz kleine Gruppe mykenischer Bildwerke, deren sacrale Bedeutung noch von keiner Seite in Frage gestellt wurde, und so scheint sich das Problem eher zu verwickeln als zu klären.

Dass dieses Dunkel jemals ganz verschwinde, mag nicht zu hoffen sein; aber an einer Stelle wenigstens bricht ein Lichtstrahl vor, nicht breit, doch von intensiver Helle und einen überraschenden Ausblick eröffnend.

Fig. 1 Mykenischer Goldring.

In seinem 1893 erschienenen Buch Μυκῆναι[1]) hat Dr Tsundas unter anderen seiner neueren mykenischen Funde einen gravierten Goldring

[1]) Μυκῆναι καὶ Μυκηναῖος πολιτισμός. Ἀθήνησιν 1893.

veröffentlicht (πιν. 5, 3), dessen Darstellung mir von hervorragender Bedeutung scheint und den ich daher unter Fig. 1 nach einer neuen Zeichnung E. Gillièrons wieder abbilde.

Man sieht drei nach links stehende, lang bekleidete Gestalten, die Tsundas in seiner eingehenden Besprechung des Werkes (S. 166—168) wohl richtig als Frauen erkennt. Sie heben jede die rechte Hand mit gestreckten Fingern im Gestus der Adoration empor, während die gesenkte Linke der beiden vorderen je einen Zweig, die der dritten wahrscheinlich ein Messer hält. Ihre Aufmerksamkeit gilt einem kleinen Bauwerke links am Rande des Bildes. Dieser Bau zeigt sich als eine Construction, die im Innern durch eine Säule gestützt, daher von beträchtlicher Größe und aus Balken zu denken ist, oben aber einen rechtwinkeligen Aufsatz trägt.

Dass wir es in diesem Bildwerke mit einer Cultusscene zu thun haben, kann keinen Moment zweifelhaft sein. Schon vor Tsundas hatte das M. Mayer erkannt[2]) und auch Perrot, der das Bild neuerdings publicierte,[3]) nahm es ohneweiters an. Räthselhaft ist nur die Bedeutung des besprochenen Bauwerkes. Tsundas erklärt es für einen Tempel der Aphrodite von Paphos, Perrot für einen Altar. Des ersteren Deutung gründet sich auf eine flüchtige Ähnlichkeit, die das durch eine Säule gestützte Gerüstwerk mit jenen bekannten Darstellungen aus Goldblech aufweist, deren Schliemann im dritten und vierten Schachtgrabe von Mykenai je zwei und drei aus der gleichen Form gepresste Exemplare fand und die man als Tempel der kyprischen Aphrodite zu bezeichnen pflegt (Fig. 4). Perrot hinwieder dachte bei seiner Benennung vermuthlich an gewisse altgriechische Altäre von Stufenform, die uns später beschäftigen werden (Fig. 11, 12, 16). Beide Deutungen scheinen mir jedoch bei näherer Überlegung nicht Stich zu halten.

Gesetzt selbst, die Bezeichnung „Tempel“ ließe sich rechtfertigen, so wäre Tsundas Beziehung desselben auf die Aphrodite von Paphos noch besonders zu erweisen. Denn es ist von vornherein nicht einzusehen, weshalb es in mykenischer Zeit nicht mehr Bauwerke dieses Typus gegeben haben sollte, die verschiedenen Göttern geweiht waren. Die Anwesenheit der Frauen als Cultpflegerinnen auf Fig. 1 macht nur

---

[2]) Myken. Beiträge II, Jahrbuch 1893 S. 190, 5.

[3]) Perrot-Chipiez hist. de l'art VI Fig. 428, 23 p. 842.

wahrscheinlich, dass es sich um das Heiligthum einer Göttin handle; für Aphrodite gerade spricht dabei weiter nichts. Ein Umstand spricht sogar dagegen. Dem Gebäude Fig. 4 sind Tauben beigefügt, doch wohl als wesentliche Kennzeichen der Cultstätte dieser Göttin; Fig. 1 zeigt keine Taube. Die Beschränktheit des Bildfeldes würde ihr Fehlen nicht genügend motivieren. Auf dem rechtwinkeligen Abschlusse des Gerüstes wäre ein Vogel noch sehr wohl anzubringen gewesen; ebensogut hätte dieses oder ein verwandtes Symbol an Stelle des Dreiblattes Platz finden können, das der Künstler rechts hinter die Frauen gezeichnet hat.[4])

Nicht besser aber als mit dieser Nebenfrage, steht es bei Tsundas mit der Hauptsache. Das Bauwerk kann kein Tempel sein. Es scheint im Profil gezeichnet und man sieht gleichwohl in das Innere hinein; es hat gar keine Wand angedeutet, sondern besteht im Unterbau nur aus vier verticalen Pfosten, in deren Mitte eine Säule gepflanzt ist. Wer sah je einen derartigen Tempel oder einen derartigen Altar?

Das Gebäude ist ganz deutlich ein Thron.[5])

Vier Beine, die naiv so gezeichnet sind, dass man das jenseitige Paar innerhalb des vorderen erkennt, zusammt einer Säule, tragen das Sitzbrett; über diesem eine niedere Armlehne und eine steile Rückenlehne, streng im Profil.

Ein Thron, vor dem sich eine Culthandlung vollzieht, muss derjenige eines Gottes sein. Ein leerer Thron ist aber natürlich selbst nur ein Cultusgeräth und kann den Gegenstand des Cultus nicht bilden. Zur Vervollständigung der Scene würden wir ein Gottesbild auf dem Sitze erwarten. Ein solches fehlt. Es ist also mit dem Verständnisse

---

[4]) Es ist wohl als ein den heiligen Hain andeutender Baum zu verstehen, dessen Stamm von der letzten Frauenfigur verdeckt wird. Vgl. z. B. die identisch stilisierte Pflanze hinter der Antilope auf dem Jaspis von Mykenai (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889 πιν. 10, 29).

[5]) Ich darf hier bemerken, dass M. Mayer, als wir Sommer 1892 das neu gefundene Bildwerk zusammen betrachteten, diese meine Ansicht theilte. In der oben (Anm. 2) erwähnten Notiz indessen sprach er nur von einem „Hausaltar oder heiligen Geräth“; wahrscheinlich, weil er damals so wenig als ich mit dem „Throne“ etwas anzufangen wusste.

der Darstellung als solcher nicht mehr als eine neue Frage gewonnen, die ihr innerer Sinn aufgibt.

Dieser Sinn kann jedoch in der That nicht lange zweifelhaft sein. Da natürlich niemand daran denken wird, eine Gottheit sei jemals in Form eines Stuhles verehrt worden, so muss sich hier gewissermaßen eine Verquickung von Realismus und Idealismus offenbaren; mit anderen Worten, der sichtbare Thron ist errichtet für einen unsichtbaren Gott, und diesem, nicht dem Stuhle, gilt der religiöse Dienst der drei Frauen.

Die Consequenz, die sich aus dieser Erkenntnis speciell für die mykenische und die ihr nächststehenden Culturepochen Griechenlands ergibt, soll uns in der Folge eingehender beschäftigen. Zunächst gilt es, die gewonnene Thatsache selbst dem großen Zusammenhange verwandter Erscheinungen einzufügen und damit den Nachweis zu erbringen, dass was uns hier entgegentritt, nur im ersten Momente befremdend wirken kann, im Grunde genommen jedoch als etwas Vertrautes und jedem Geläufiges anzusehen ist. So mag ein rascher Überblick vergegenwärtigen, wie weit sich die eigenthümliche Cultsitte der leeren Götterthrone geographisch und zeitlich überhaupt erstreckt. Leere Throne von Göttern sind bereits vielfach nachgewiesen und theilweise nach ihrer Bedeutung richtig erkannt worden, eine zusammenfassende Arbeit existiert aber über sie meines Wissens nicht. Daher mag es wohl kommen, dass diese merkwürdige Erscheinung die Würdigung, die ihr principiell gebürt, noch nicht gefunden hat. Zu einer derartigen Zusammenfassung ist aber keineswegs nöthig, dass man in emsigem Fleiße thatsächlich alle einzelnen durch Schriftstellernachrichten oder Funde erreichbaren Beispiele aneinanderreiht. Stichproben genügen gerade hier vollauf, denn sie gewähren an sich schon ein rundes Bild, dessen plastische Deutlichkeit durch die größere Menge kleiner Seitenlichter nichts Wesentliches gewinnt, wenn nur dafür gesorgt ist, dass die großen Hauptlichter rein und in voller Kraft zu wirken vermögen. Aus diesem Gesichtspunkt ist die nachfolgende Auswahl getroffen. Ich gebe nicht einmal alle mir bekannt gewordenen Thronbeispiele, die gewiss nur einen Bruchtheil des überhaupt vorhandenen Materiales umfassen, sondern beschränke mich absichtlich auf diejenigen darunter, die mir zur Erläuterung des ganzen Sachverhalts irgendwie wichtig

erscheinen würden. Vielleicht ist mir auch von dieser Art einiges entgangen; das Gebäude, das darauf errichtet werden soll, wird dieses Fundament dennoch tragen.

Vor allem sei festgestellt, dass dieser leere Thron nicht der einzige ist, den uns mykenische Denkmäler überliefern.

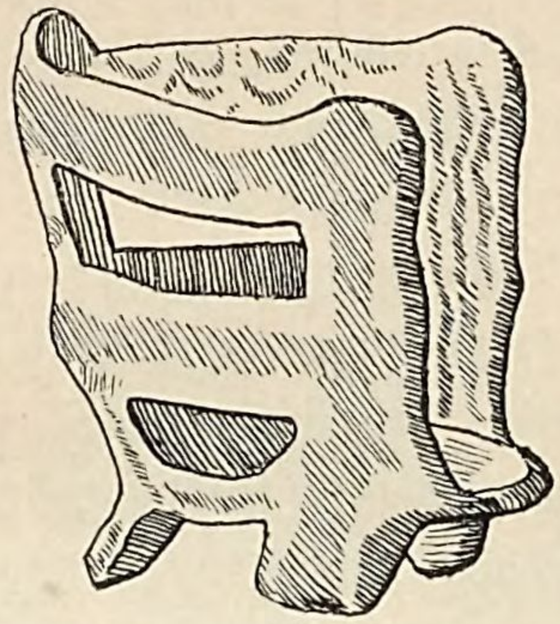


Fig. 2 Thonmodell eines Thrones aus Tiryns.

Auf gewisse kleine Thonmodelle von Lehnsesseln, die in „Volksgräbern“ zu Tiryns, Mykenai, Menidi und Nauplia gefunden wurden, haben bereits Schliemann Tiryns (Taf. XXIII *c*, danach Fig. 2) und Furtwängler, Meisterwerke der griech. Plastik S. 188, 6 kurz hingewiesen. Das Athener Museum bewahrt deren, mehr oder weniger erhalten, gegen ein Dutzend. Sie zeigen alle ein gerundetes Sitzbrett und die meisten eine durchbrochene Lehne, die den Sitz im Halbkreise umgibt. Die Mehrzahl hat nur drei Beine, die des gebrechlichen Materiales wegen bloß als Stumpfe gebildet und gewöhnlich nicht senkrecht gestellt, sondern zu größerer Standfestigkeit nach außen geschwungen sind. Doch gibt es unter den Funden von Menidi auch Bruchstücke von Stühlen mit vier senkrechten Beinen, und ein Modell aus Mykenai (ohne Inventarnummer) bringt statt der Bogenlehne nur eine hohe, eigenthümlich geschweifte Rückenlehne (Fig. 3). Allerdings sind gerade diese Throne nur mittelbar hierhergehörig, da sie sich meiner Überzeugung nach nicht sowohl auf den Götter- als auf den Todtencult beziehen, den ich in anderem Zusammenhange zu behandeln hoffe. Es leuchtet aber sofort ein, dass die zugrunde liegende Idee dieselbe ist, was bei den

Fig. 3
Thonmodell eines Thrones von Mykenai.

vielfachen nahen Bezügen zwischen dem Cultus der Verstorbenen und der Götter nur natürlich erscheint[6]). Ja man darf wohl direct sagen, die Existenz solcher Cultsitte auf dem einen Gebiete lässt von vornherein einen bindenden Schluss auch für das andere Gebiet zu. Wenigstens für den ursprünglichen Zustand. Es kann freilich vorkommen, dass im Entwicklungsgange eines Volkes solche Sitte blos auf dem einen Gebiet sich weiter erhält, auf dem andern abstirbt. Dass sie irgendwo von Haus aus nur für den Götter- oder nur für den Todtencult Geltung gehabt habe, scheint mir ausgeschlossen. In diesem Sinne sind also auch die mykenischen Todtenthrone durchaus symptomatisch.

Auf mykenischen Monumenten, soweit wir deren bis jetzt besitzen, scheinen sichere Beispiele von Götterthronen sonst nicht nachweisbar. Manche einstweilen ungedeutete Darstellung, die sich für den ersten Blick hier anzureihen scheint, muss auch fernerhin in ihrem Dunkel belassen werden. Dahin gehört vor allem das Geräthe rechts von der sitzenden spiegelhaltenden Frau auf dem Berliner Goldringe Fig. 27 (Furtwängler-Löschcke, Mykenische Vasen, Vign. S. 77), das bereits M. Mayer mit dem Throne auf unserer Fig. 1 identificieren wollte, aber die Bedenken dagegen liegen auf der Hand. So sicher das Geräth auf Fig. 1 ein Thron ist, so unwahrscheinlich wäre solche Deutung für Fig 27. Zwar die nach außen geschwungenen Beine würden, wie wir eben gesehen, nicht gegen einen Thron sprechen; ebensowenig die Mittelsäule. Auch die beiden am Fuße der Säule emporwachsenden Spitzen finden anderwärts, wie sich gleich zeigen wird, zwar nicht ihre Erklärung, aber doch Analogien (s. Anm. 7). Jedoch die henkelförmigen Gebilde, die als oberer Abschluss des Gegen-

---

[6]) Hinweisen möchte ich noch auf eine Thonfigur, die mir auf einem gleichen Throne zu sitzen scheint. Ich wiederhole sie hier nach Perrot et Chipiez, histoire de l'art VI 347 p. 749 und 752, wo sie beschrieben ist als „fragment où un buste de femme se détache sur deux grandes ailes."

Fig. 3 *a* Thonfigur, Frau auf Thron.

standes erscheinen, wird man schwerlich als Thronlehnen verstehen können. So müssen wir uns begnügen, das Geräthe ganz allgemein als ein vermuthlich sacrales zu bezeichnen.

Nicht besser steht es leider mit einem Denkmaltypus, in dem ich bis vor kurzem denjenigen eines Götterthrones mit Bestimmtheit erkennen zu dürfen glaubte. Fig. 4 gibt nach einer neuen Zeichnung Gilliérons das beste jener fünf Goldbleche wieder, die als „Astartetempel“ geläufig sind. Diese Bezeichnung schien und scheint mir noch unhaltbar zu sein.

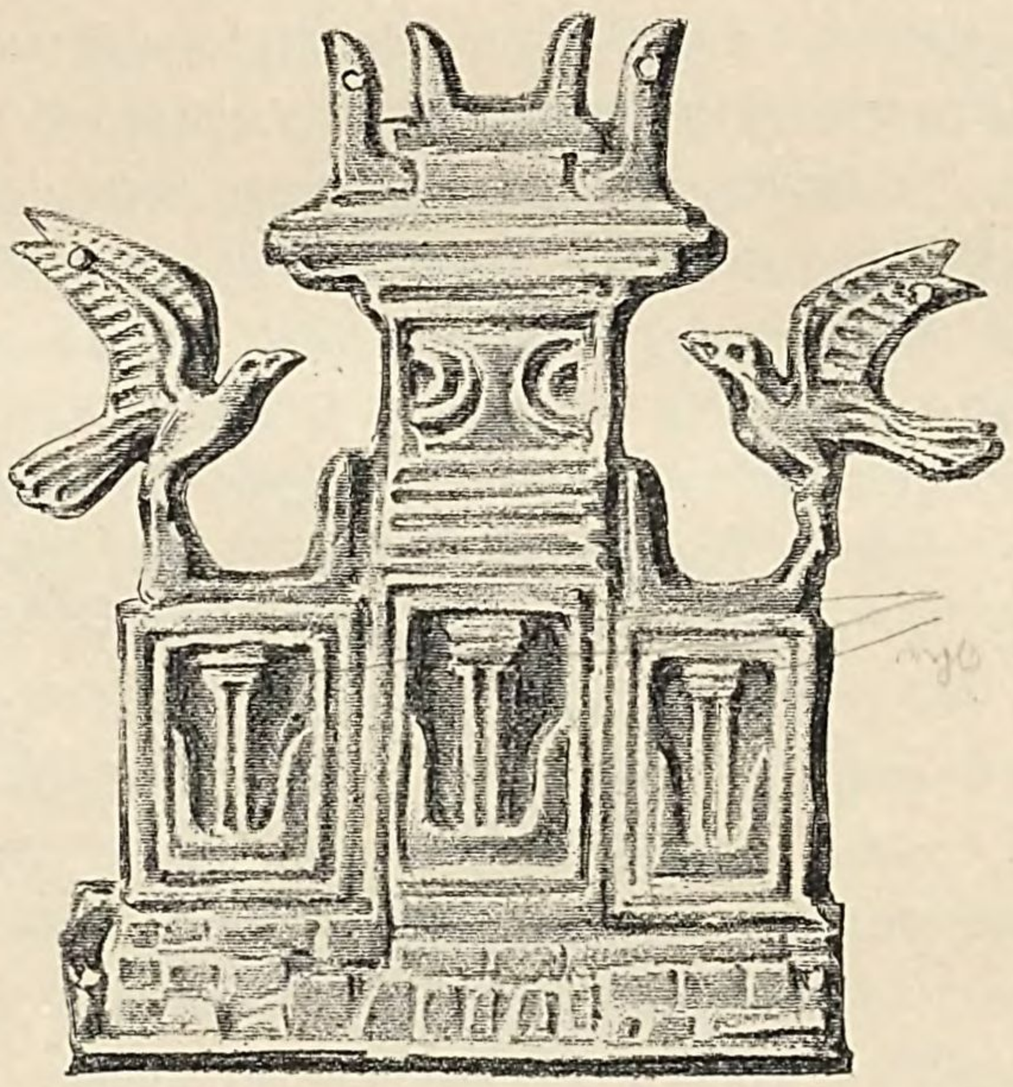


Fig. 4 Mykenisches Goldblech.

Das Bauwerk besteht deutlich aus zwei von einander unabhängigen Theilen: aus einem derben Unterbau, der augenscheinlich aus Balken gefügt und durch drei Thüren zugänglich ist, und aus einem Oberbau, der sich inmitten des unteren über vier Stufen erhebt. Dass dieser letztere nicht blos, wie man meinte, eine basilikale Überhöhung des Daches, etwa mit Fensteröffnungen, sein kann, ergibt sich aus einem bisher nicht genügend beachteten Umstande ganz klar. Die Benennung als „Astarteheiligthum“ verdankt das Bildwerk den beiden mit ihm verbundenen Tauben, den attributiven Thieren jener gewöhnlich als „Astarte“ bezeichneten weiblichen Gottheit, deren Bildnis sich ebenfalls

in den Schachtgräbern fand (vgl. Fig. 31, 32). Die Tauben sitzen jedoch nicht blos auf dem Gebäude, um das Heiligthum als ein der genannten Göttin zugehöriges zu bezeugen (wie es z. B. auf den meist zu directem Vergleiche herangezogenen römischen Münzbildern von Paphos der Fall ist), sondern sie wenden sich, scheinbar im Begriffe aufzufliegen, zu dem sie überragenden Oberbau hin und heben die Köpfe zu ihm empor. Das wird doch wohl etwas sagen sollen, und ich sehe darin den Hinweis, dass dem Oberbau besondere sacrale Bedeutung zukomme. Fraglich kann nur sein, welcher Art diese sei. Mangelhafte Publicationen hatten mich verführt, den Oberbau als Thron aufzufassen, und so glaubte ich über den Stufen den Thronkasten, in den vier bekrönenden Spitzen die in Verkürzung von unten gesehenen Stützen der Arm- und Rückenlehne erblicken zu dürfen. Diese Auslegung ließ sich jedoch bei aufmerksamem Studium der Originale nicht halten, und ich fand mich genöthigt, sie endgiltig aufzugeben. Gegenwärtig scheint mir die plausibelste Erklärung des Aufsatzes die zu sein, die schon von anderen betont wurde, dass es sich um einen Altar handle. Die vier Zacken auf demselben bleiben zunächst räthselhaft. Inwiefern aber, falls der Kasten über den Stufen ein Altar ist, das ganze Denkmal zu den eigentlichen Götterthronen gewissermaßen immer noch in Bezug stände, wird das II. Capitel ergeben. Festhalten möchte ich daran, dass der breite Untersatz des Gebäudes selbständige Geltung habe. Ob die drei „Thüröffnungen“ in demselben jedoch als solche mit frei im Raume dahinter stehenden Säulen verstanden werden können, ist ungewiss. Jede der Säulen erhebt sich aus einem becken- oder kelchförmigen Gebilde, das mit einer Basis kaum etwas zu thun hat, hinter dem sich vielmehr augenscheinlich wieder ein besonderer sacraler Sinn birgt, den ich freilich nicht aufzuklären vermag.[7]) Die verbundenen Symbole, Säule und Becken, sind vielleicht blos Reliefschmuck, der

---

[7]) Dieses Zeichen findet sich an unserem Denkmal wenigstens fünfmal: dreimal unter den Säulen, zweimal (zwei in- oder hintereinander) oben auf dem „Altare“; vielleicht sind auch die Schranken, worauf die Tauben sitzen, so zu nehmen. Es ist überhaupt sehr verbreitet. Auf mykenischen Monumenten kommt es des öfteren noch vor. So steht es zwischen den beiden Nilpferddämonen auf dem Carneol Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889 πιν. 10, 35, wo Zweige aus ihm sprießen. Zweifellos ist es auch an dem Geräthe auf Fig. 27 angebracht, in merkwürdig gleicher Verbindung mit der Säule wie auf

dem Füllgetäfel zwischen den verticalen Balken des Bauwerkes aufgesetzt ist; denn sie ruhen unten nicht auf, sondern schweben frei in der Luft. Natürlich könnten diese Täfelungen zugleich als Thüren dienen, die in das Innere des Gebäudes führen, auf dessen flachem Dache der Altar steht.

An sich bietet die Erscheinung, dass man auf dem flachen Dache eines Hauses mehr oder weniger stabile Bauten errichtet, nichts Unerhörtes. Wir wissen, dass man im Orient das flache Hausdach seit den ältesten Zeiten zu verschiedenen Zwecken verwandte, und Benndorf hat vor einigen Jahren gelegentlich seiner Untersuchung der Entwickelung des lykischen Sarkophages in Hausform auf diese Sitte eingehender hingewiesen (Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien S. 105). Unter den Belegen, die er dafür anführt, finden sich auch solche der Pflege von Gottesdienst auf der Höhe des

---

Fig. 4; nur schwebt hier die Säule mit ihm nicht frei, sondern ruht auf einer horizontalen Querbindung der Beine auf, kann also hier kein bloßes Relief sein. Auf nebenstehender Vignette Fig. 4 *a* (Bergkrystall aus der kretischen Zeusgrotte, skizziert von Mariani mon. ant. dei Lincei VI p. 178 Fig. 12) scheint das Symbol direct Gegenstand einer Cultushandlung zu sein. Besonders häufig aber tritt es auf an semitischen Grabdenkmälern, wo es gewöhnlich als Bekrönung auf dem heiligen Steinkegel aufsitzt in dem bekannten Schema. (Beispiele aufs Gerathewohl citiert: CISem. I 238, 173, 180, 191, 193, 200, 203, 204, 215, 231, 244, 246, 248, 3, 256, 265, 166 u. s. w.) Der Bezug der „Astarte“ zum Todtencult wird uns im III. Capitel eingehender beschäftigen.

Fig. 4 *a* Bergkrystall aus der kretischen Zeusgrotte.

Fig. 4 *b* Symbol von einer Grabstele zu Libybacum.

Hauses. Dahin gehört, dass die Orientalen noch heute häufig ihre Gebete auf den Dächern verrichten, wie die Juden seit dem Exile ihr größtes Fest, das Erntedankfest, in Laubhütten begiengen, die sie auf Straßen und Plätzen, besonders aber auf den Dächern ihrer Häuser errichteten. Allein ein wesentlicher Unterschied, der zwischen diesen und ähnlichen Fällen und unserm Beispiele besteht, bleibt doch im Auge zu behalten. Während dort jeder sein eigenes Dach benützt, vorübergehend und wechselnd nach Anlass und Laune, zu heiligen oder profanen Zwecken, musste das Dach, das den Astartealtar trug, wohl die Stätte dauernder Heiligung sein, und nicht eines einzelnen, sondern einer Gesammtheit von Gläubigen. Daraus wäre zu folgern, dass das ganze Bauwerk nicht als ein privates, sondern als ein öffentliches zu denken sein werde. Man würde also in ihm zunächst einen Tempel annehmen, wie man ja auch that.

Dem stellen sich jedoch mehrfache Bedenken entgegen. Der Begriff eines Tempels würde jedesfalls nicht passen, sofern man unter einem solchen das Wohnhaus einer Gottheit oder aber den Versammlungsraum ihrer Gläubigen versteht; in beiden Fällen würde das Dach der ungeeignetste Ort sein, den Altar anzubringen, der damit dem Anblicke der Gottheit, wie dem ihrer Verehrer direct entzogen wäre. Die Stellung dieses Altars weist vielmehr deutlich darauf hin, dass es sich um einen Cultus handelt, der im Freien vor sich geht, und damit stimmen alle Beobachtungen, die sich sonst über mykenische Götterverehrungen anstellen lassen, durchaus überein. So blieben — falls man nicht denken will, der Unterbau diene blos als eine Art Postament, um das eigentliche Heiligthum vor profaner Berührung zu schützen, wofür es doch kaum eine Analogie gäbe — zwei Möglichkeiten übrig: entweder wäre dem Unterbau nur eine mittelbare sacrale Bedeutung zuzuerkennen, sofern er etwa als Priesterwohnung oder als Depot für Weihgeschenke gedient haben könnte, oder aber es liegt hier eine Verbindung von zwei Cultstätten derselben Göttin vor, die zugleich als ober- und unterirdisch waltend verehrt wurde. Dass das gerade für „Astarte“ zutrifft, wird später erörtert werden (Cap. III). Hier sei nur betont, dass ich unser Denkmal in diesem Sinne verstehen zu müssen glaube und in dem Unterbau ein heiliges Grab vermuthe.

Zu dem Wagnisse, so kühn zu interpretieren, wurde ich ermuthigt durch den Gedanken an ein berühmtes Werk des Alterthums, das in mehr als einem Sinne sich hier direct anreiht: den Thron des Apollon zu Amyklai.

So wortreich Pausanias über dieses Heiligthum ist, kann man seine Beschreibung doch nicht anschaulich nennen. Im Grunde beschränkt er sich darauf mitzutheilen, was von Verzierungen an demselben angebracht war; der Thronbau in structiver Beziehung wird aus seinen Andeutungen nicht ohne weiteres klar. So musste die Interpretation in dieser Hinsicht die längste Zeit auf Irrwegen wandeln. Es ist das Verdienst Furtwänglers (Meisterwerke, S. 689 ff.) als erster betont zu haben, dass es sich bei dem Werke des Bathykles thatsächlich um einen Thron handle, nicht um ein nur uneigentlich so zu nennendes Bauwerk um das Cultbild her, wie frühere meinten. Einen principiellen Punkt, der bei der ganzen Sache in erster Linie in Frage kommt, hat aber auch er nicht aufgehellt. Er lässt nach Pausanias als Voraussetzung gelten, es sei Bathykles' Aufgabe gewesen, einen Thron eigens für das vorhandene Cultbild zu construieren. Ist das von vornherein glaubhaft? Ich denke nicht; man müsste den Grund angeben können, weshalb das geschah, aus bloser Laune wird derlei nicht unternommen. Weder bedurfte das an sich schon colossale Cultbild einer weiteren Erhöhung über seine Umgebung, noch konnte man dem Bilde eine besondere Ehre zu erweisen glauben, indem man es von nun ab thronen ließ wie andere Götter. Denn es „thronte" ja doch nicht; das Unorganische der Verbindung dieser säulenförmigen, stehenden Figur mit dem Sitze war gar nicht zu überwinden und bewirkte höchstens einen komischen Eindruck. Ganz anders liegt die Sache, wenn man annimmt, dass Thron und Cultbild ursprünglich gesondert, jedes für sich, bestanden und nun gelegentlich einmal vereinigt wurden; und so, meine ich, wird es sich auch verhalten haben.

Bekanntlich hat neuerlich Tsundas an der Stätte des alten Amyklaion Grabungen veranstaltet und die Ergebnisse derselben sammt einem kleinen Plane veröffentlicht (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1892, S. 1 ff.). Leider haben die Nachforschungen nur wenige Spuren zutage gefördert. Tsundas glaubte den Rest einer Grundmauer aus blauem Kalkstein ge-

funden zu haben in Form einer halben gegen Norden geöffneten Ellipse, über die hinweg eine spätere Zeit andere Bauten stellte. Das Rund, etwa zehn Meter breit und sechs Meter tief, ist theilweise zerstört, wie aber sein Entdecker ausdrücklich bezeugt, kann es nach vorne niemals sich fortgesetzt und geschlossen haben, weil hier das Terrain höher liegt und nicht geebnet war. Vor dem Bogen und auf seiner linken (östlichen) Seite fand sich die Erde mit Blut getränkt und mit einer Menge Thierknochen, namentlich von Rindern und Schafen, durchsetzt. Außerdem lagen da Marmorsplitter und viele Reste von Weihgeschenken aus Terracotta, zum Theil schon aus mykenischer Zeit: außer Rindern auch über fünfzig Stück jener kleinen von sonstigen mykenischen Grab- und Opferstätten bekannten Frauenfigürchen, die man gewöhnlich summarisch als „Idole“ zu bezeichnen pflegt, und auf die wir noch zu sprechen kommen.

Angesichts seines Fundes hatte Tsundas die Überzeugung ausgesprochen, diese Reste seien diejenigen des von Pausanias erwähnten Apollonheiligthums und der Mauerbogen bezeichne direct die Standspur des Apollonthrones, der demnach von runder Form gewesen sein müsse. Ob das richtig ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen, die Möglichkeit mag man wohl zugeben.[8]) Wichtiger als diese Frage aber ist für uns der Umstand, dass also an dieser Stätte bereits ein mykenisches Heiligthum stand, wie die Opferspenden beweisen. Da wir nun wissen, dass die mykenische Zeit den Throncultus, wie ich ihn kurz nennen will, kannte, wird der Schluss berechtigt sein, dass damals hier nicht bloß ein Grab, sondern über demselben bereits ein Götterthron

---

[8]) Mehr als unwahrscheinlich ist hingegen Furtwänglers Ansicht (l. c. S. 693), welcher den gefundenen Grundriss vielmehr für den des Altars des Hyakinthosgrabes hält, der einst ganz elliptisch gewesen und später halbiert worden sei. Abgesehen davon, dass solche „Halbierung“ dem Fundberichte nicht minder als aller antiken Anschauung direct widerspricht, dass zweitens der über das Grab gebaute Thron eine ganz fabelhafte Größe gehabt haben müsste, und dass es drittens zwar jederzeit halbrunde Throne aber niemals halbrunde Altäre gab, scheint der Grund, womit Furtwängler seine Ablehnung motiviert, seltsam. Er meint, der Thron müsse viereckig gewesen sein, weil Pausanias daran ein Vorne, Hinten, Rechts und Links unterscheide. S. 699. 700 spricht aber Furtwängler selbst von der vorderen, hinteren, linken und rechten Seite seines halbrunden Altars, und es wäre schwer zu sagen, wie er anders sprechen sollte.

bestand, und zwar ein leerer Thron. Wie Pausanias, gewiss nach guter Priestertradition, berichtet, war das stehende Cultbild älter als der Thronbau des Bathykles, in mykenische Zeit kann es aber nicht hinaufreichen. Auch wenn ich nicht die noch näher darzulegende Überzeugung gewonnen hätte, dass diese Epoche Cultbilder überhaupt noch nicht kannte, würden schon zwei äußerliche Momente gerade dieses von ihr ausschließen. Einmal muss man, bei nur einiger Kenntnis der mykenischen Metalltechnik, den damaligen Künstlern die Fähigkeit, so große Metallwerke sei es durch Guss sei es durch Treiben und Nieten herzustellen, durchaus absprechen; zweitens trug die Figur des bewaffneten Apollon nach Pausanias einen Topfhelm, κράνος. Dieser Begriff, wie das Wort, sind dem epischen Zeitalter unbekannt (vgl. homer. Waffen S. 115). Die Statue wird demnach in das siebente, höchstens in den Ausgang des achten Jahrhunders zu setzen sein. Ihre außerordentliche Größe und die Ausstattung des Gottes mit Waffen regt die Vermuthung an, dass dieser Apollon (und natürlich ebenso die ähnliche Figur auf dem Thornax) ursprünglich als Siegeszeichen aufgestellt wurde: vielleicht nach der Eroberung von Amyklai durch die Spartaner. Verhielt sich das jedoch so, dann ergibt sich, dass die Aufführung des Thronbaues durch Bathykles an dieser Stelle nicht ein Neubau im eigentlichen Sinne, sondern bloß ein Umbau des älteren Heiligthums war. Anlass dazu wird einmal das überhohe Alter des mykenischen Thrones und zweitens der Wunsch, das inzwischen entstandene Cultbild mit ihm zu verbinden, gegeben haben. Dann hatte also der mykenische Bau dem magnesischen Meister in allem Wesentlichen als nachzuahmendes, beziehungsweise beizubehaltendes Muster zu gelten, und was er von seinem Eigen hinzufügen konnte, war, abgesehen von einer massiveren Construction, lediglich ein erhöhter künstlerischer Schmuck des Bauwerkes.

Im IV. Capitel wird versucht, Pausanias Beschreibung des amykläischen Thrones neuerlich einer eingehenden archäologischen Interpretation zu unterziehen; hier wird das bisher Vorgebrachte genügen die Stellung zu kennzeichnen, die meiner Überzeugung nach diesem Thronbau im Verhältnis zu den ältesten griechischen Heiligthümern gleicher Art gebürt.

Für Griechenland kommt neben dem Thron von Amyklai an erster Stelle einer in Betracht, der bereits von andern mit jenem in

directe Parallele gebracht worden ist, die sich thatsächlich von selbst bietet. Ihn zeigen die bekannten Münzen von Ainos, deren beide, von einander abweichende Typen Fig. 5 und 6 wiedergegeben sind.

Fig. 5. Fig. 6.

Münzen von Ainos.

Das Thronschema entspricht im wesentlichen dem von Fig. 1. Es ist ein einfacher Thron ohne Unterbau; wie man auf den ersten Blick erkennt, nicht mykenischen, sondern späteren, etwa jonischen Stils, mit den charakteristischen geschnitzten Beinen, wie sie das Mobiliar des sechsten und fünften Jahrhunderts vor Augen führt. In diese Zeit, etwa das sechste Jahrhundert, wird also auch der Thronbau fallen; er dürfte demnach mit demjenigen von Amyklai ziemlich gleichaltrig sein. Die Analogie geht insoferne noch weiter, als ganz zweifellos auch dieser Thron der Umbau eines älteren, vermuthlich mykenischen, Heiligthums war. Die stehende Herme, wahrscheinlich des Dionysos, die ebenso unorganisch mit dem Sitze verbunden ist, wie der Apollonkoloss mit dem Stuhle zu Amyklai, weist mit Sicherheit darauf hin, dass auch dieser Thron ursprünglich leer war und erst später mit dem Cultbilde vereinigt wurde. Die Wahrscheinlichkeit ergibt sich auch hier, dass der Wunsch, den Thron für die Aufnahme des Cultbildes geeignet zu machen, den Neubau veranlasste. Dass er von colossalen Dimensionen zu denken ist, scheint mir evident. Auch hier ist das Cultbild offenbar zu klein für ihn. Attributive Thiere sind mit ihm nicht verbunden; vielleicht wurden sie bei dem Neubau beseitigt, oder, wie in Amyklai versetzt, s. das IV. Capitel — die Münzen zeigen wieder Sphingen an dieser Stelle — vielleicht ist aber auch eine Andeutung wenigstens in dem (seiner Art nach unbestimmbaren) vierfüßigen Thiere zu erkennen, das auf dem Typus Fig. 6 quer vor dem Throne angebracht ist. Zu entscheiden ist das nicht und

auch nicht von maßgebendem Gewichte für die Beurtheilung des Ganzen.

Was sonst an bildlichem und literarischem Materiale hierher gehört, davon hat Furtwängler l. c. S. 188 ff. bei Besprechung des Parthenonfrieses und in dem Anhange über den Thron von Amyklai mehreres zusammengestellt und aus einem Gesichtspunkte zu würdigen begonnen, der sich mit dem richtigen berührt. Diese beiläufigen Angaben zu wiederholen, wäre überflüssig. Wichtige Beispiele bleiben nachzutragen, sonst seien seiner Aufzählung nur Bemerkungen hier und da zur genaueren Beleuchtung der Dinge beigefügt.

Bezüglich des eisernen Thrones, den Pausanias X 24, 5 im Apollontempel zu Delphi sah und von dem er behauptet, er sei dem Dichter Pindar geweiht und einst in dessen Gebrauch gewesen, hat vor Furtwängler bereits A. Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditecultus S. 54 betont, dass hier ein Irrthum des Periegeten vorliegen müsse. Pindaros, als Name des unsichtbaren Eigenthümers dieses Stuhles, der nach Eustathios und anderen jedesmal feierlich durch Priestermund zum Mahle des Gottes geladen wurde, wird die entstellte Form eines alten Namens sein, der entweder dem Gotte selbst oder einem ihm wesensverwandten Heros zukam.

Die Nachricht Herodots über den Midasthron ebendort ist aber jedesfalls aus dem gleichen Gesichtspunkte falsch. Herodot sagt I 14: ἀνέθηκε γὰρ δὴ καὶ Μίδης τὸν βασιλήιον θρόνον, ἐς τὸν προκατίζων ἐδίκαζε, ἐόντα ἀξιοθέητον. An dieser Angabe ist zweierlei auffallend. Einmal, dass der halbmythische König Midas als Stifter erscheint, und zweitens dass er seinen eigenen Richtstuhl geweiht haben soll. Welche Ehre ist es für den Orakelgott, einen Thron zu erhalten, von dem ein barbarischer König seine Weisheit hören ließ? Echt kann an dieser Legende sein, dass der wertvolle Thron die Stiftung eines alten asiatischen Despoten war; aber noch eine andere Erklärung bietet sich dar. Es ist sehr wohl möglich, dass sich der Name des Midas an den Thron heftete als Ausdruck der Erkenntnis einer auffallenden Verwandtschaft, welche die Folgezeit zwischen der diesem Throne eigenthümlichen Ornamentik und altem phrygischen Decorationsstile herausfand. Das würde jedoch ein Beleg mehr dafür sein, dass dieser Thron der mykenischen Periode Griechenlands entstammte. Sah sich doch auch

ein moderner Gelehrter veranlasst, A. Milchhöfer, Anfänge der Kunst, S. 24, den Stil einer gewissen Gattung von mykenischer Goldornamentik mit phrygischer Decorationsweise zu vergleichen und dabei direct auf das bekannte „Grab des Midas“ hinzuweisen.

Was es mit dem Throne für eine Bewandtnis hatte, der nach Pausanias V 12, 5 im Zeustempel zu Olympia als Geschenk des Tyrrhenerkönigs Arimnos aufgestellt war, lässt sich nach dieser geringen Andeutung nicht ermitteln. Wahrscheinlich verhielt es sich ähnlich mit ihm wie mit dem Midasthron, und ebenso steht es mit Pausanias II 19, 4 Nachricht von dem „Throne des Danaos“ im Tempel des Apollon Lykios zu Argos. Als die alten leeren Götterthrone als wichtigste Cultgeräthe mit dem Aufkommen der Cultbilder, wenn auch nicht für das Verständnis der Priester, so doch für das des Laienpublicums, ihre ehemalige tiefe Bedeutung einbüßten, suchte man sich die prächtigsten und sonstwie auffallendsten derselben auf andere Weise interessant zu machen und theilte sie hervorragenden Sterblichen zu. Bezeichnend genug, dass man diese gerne im mythologischen Kreise suchte. Wir werden dasselbe noch anderwärts finden.

Im Pronaos des Heraion zu Argos sah Pausanias II 17, 3 unter anderen zurückgesetzten Heiligthümern die vielbesprochene κλίνη τῆς Ἥρας, von einem Throne dieser Göttin erwähnt er nichts. Und doch würden wir einen solchen gerade hier, an der seit der mykenischen Epoche bestehenden Hauptcultstätte der Argolis, zu finden wohl erwarten dürfen. Die κλίνη τῆς Ἥρας wäre an sich ja auch ein alterthümliches Geräth, aber den Thron kann sie von Haus aus nicht vertreten haben. Man versteht sie allerdings in der Regel als Cultgeräthe für die mystische Feier des ἱερὸς γάμος, aber es ist fraglich, ob diese Erklärung richtig ist. Die Kline wiederholt sich in Heratempeln von Olympia und Platää (Pausan. V 20, 1; Thuk. III 68), aber auch in dem Tempel der Athene Alea zu Tegea stand eine solche, die Pausanias ausdrücklich als κλίνη ἱερὰ τῆς Ἀθηνᾶς bezeichnet; bei Athena ist doch nicht an einen ἱερὸς γάμος zu denken. Anderseits ist die Annahme verwehrt, die Klinen seien etwa an die Stelle früherer Throne gekommen, als mit der jonischen Speisesitte das Liegen bei Tische aufkam, denn die Frauen nahmen bekanntlich immer sitzend am Mahle theil. So scheint nur der Ausweg zu bleiben anzunehmen, Pausanias habe an diesen Orten

vielmehr Throne gesehen, deren alterthümliche Tiefe und Breite ihm unverständlich war und die er daher Klinen nannte. Sagt er doch auch vom Throne des amykläischen Apollon, dessen Sitzfläche habe καθέδρας πλείονας dargeboten. Da er den Gott hier aufrecht stehen sah, konnte er nicht auf den Einfall kommen, das breite Geräth sei etwa zum Liegen bestimmt, der Anblick eines colossalen leeren Thrones konnte ihm aber diesen Gedanken wohl eingeben. Umsomehr, als wirkliche Klinen unter dem Tempelgeräthe ja vorzukommen pflegten und die Verwechslung vielleicht schon altherkömmlich war; wenigstens wüsste ich die πλακίς, die nach Hesych an den Panathenäen aus Blumen hergestellt wurde, auch nicht anders zu erklären, als dass das breite Thronmodell, das man ursprünglich der Göttin weihte, mehr und mehr den Charakter einer Bank annahm. Die Klinen, die nach den Inventaren der Parthenon besaß und die, wie Furtwängler vielleicht richtig annimmt, bei Theoxenien dienten, waren dann offenbar für männliche Göttergäste bestimmt. Dass die Klinen für diese eine mit der jonischen Tischsitte aufgekommene Neuerung wären, deutet Furtwängler selbst an. Im übrigen drückt er sich wohl ungenau aus, wenn er sagt, es sei ganz irrig, jene geweihten, den Gottheiten gehörigen Sessel für das Priesterpersonal bestimmt zu denken; die den Priestern gehörigen Sessel wären ganz andere als die der Gottheiten. Gewiss haben, wenigstens in späterer Zeit, die Priester niemals die den Göttern gewidmeten Sitze für sich verwendet. Ob das aber in älterer Zeit nicht bei solchen Gelegenheiten geschah, wo die Priester ihre Gottheit hypostasierten (s. das III. Capitel), möchte ich nicht direct verneinen. Ja, ich würde die Sitte, dass den Priestern überhaupt thronartige Lehnstühle zukamen, auf denen sie im Heiligthum ihrer Gottheit saßen (vgl. z. B. Herodot V 72, wo die Priesterin der Athena beim Herantreten des Kleomenes ἐκ τοῦ θρόνου aufsteht) und von denen sie festlichen Aufführungen zusehen konnten, gerade und vornehmlich aus diesem Gesichtspunkte verstehen können.

Nach Furtwängler wären auch die beiden Stühle, die im Mittelfelde des Parthenonfrieses von zwei Mädchen herbeigebracht und von der Priesterin in Empfang genommen werden, als Göttersessel zu verstehen, die für göttliche, bei dem großen Feste sich einfindende Gäste im Inneren der Cella aufgestellt wurden. Ob diese Interpretation stichhältig ist, bleibe dahingestellt; einwandfrei erscheint sie jedesfalls nicht.

Dagegen theile ich Furtwänglers Überzeugung, dass, trotz neueren Widerspruchs, für die Erklärung der Gruppe rechts von der Priesterin nach wie vor an der Peplosübergabe festzuhalten sei. Nur etwas möchte ich hierzu bemerken, was zwar in unser Thema hier direct nicht einschlägt, aber im Zusammenhang dieser Arbeit doch seinen berechtigten Platz hat.

Furtwängler hält für sicher, dass der Peplos im Panathenäenzuge dem ἀρχαῖον ἕδος, dem alten Xoanon im Erechtheusheiligthume, dargebracht wurde. Dörpfeld ist anderer Meinung. Er meint Athen. Mittheil. 1887 S. 200, Peisistratos habe bei der Neueinrichtung der Panathenäen ein neues größeres Cultbild im alten Athenatempel aufgestellt, und diesem sei der Peplos zugedacht gewesen, der dann, als die Parthenos das Hauptcultbild der Burg wurde, auf diese übertragen worden sei. „Der Peplos, an dem über hundert attische Jungfrauen arbeiteten, war für das kleine tragbare Xoanon viel zu groß.“ Wenn man letzteren Gesichtspunkt einmal hervorkehrt — und Dörpfeld hat gewiss ganz recht, ihn zu betonen — dann muss man doch wohl sagen, dieser Peplos war auch für das vorausgesetzte Peisistratische Cultbild und vielleicht sogar für die Parthenos viel zu groß. Ich möchte also denken, der Peplos war ursprünglich für gar keines der Athenabilder, er war überhaupt für kein Cultbild bestimmt. Brueckner-Pernice haben Athen. Mittheil. 1893 S. 153 die Vermuthung ausgesprochen, die mir überzeugend scheint, dass das Schiff, auf welchem der Göttin Athene der Peplos dargebracht wurde, ein altes Wahrzeichen Athens aus der Dipylonperiode sei. Wie Peisistratos dazu gekommen sein sollte, die Übergabe eines Peplos an die Göttin neu einzuführen, ist nicht einzusehen. Alles spricht dafür, dass das uraltes Herkommen war; die Parallele, die sich dazu von selbst in der Ilias bietet, wo Hekabe der Stadtgöttin Athene einen Peplos zum Geschenke bringt, und ebenso die Größe des Gewandes. Dann reicht aber die Sitte in jene Zeit zurück, wo, wie im dritten Capitel zu zeigen versucht wird, der Göttercultus in Griechenland überhaupt noch anikonisch war, und der Peplos war für die πολιοῦχος bestimmt, die unsichtbar riesengroß über ihrer Stadt waltete. Nur aus diesem Gesichtspunkte hätte für mich die Übergabe des Peplos im Friese am Parthenon gar nichts Befremdendes mehr. Dann braucht man weder Furtwänglers Auskunft, das alte

Xoanon hätte ursprünglich in den Parthenon übertragen werden sollen, noch braucht man ein Peisistrateisches Cultbild einzuführen. Der Athene, der er von Haus aus zugedacht war, der passte der Peplos, und für sie konnte man ihn beliebig in jedem Tempel darbringen, der jeweilig ihr Hauptheiligthum war.

Zufolge Pausanias II 4, 7 befand sich auf dem Anstiege nach Akrokorinth ein Tempel und ein Thron der Göttermutter. Der Wortfolge nach μητρὸς θεῶν ναός ἐστι [καὶ στήλη] καὶ θρόνος und da Pausanias von dem Throne hervorhebt, dass er aus Steinen (λίθων) war, dürfte er außerhalb des Tempels gestanden haben. Sehr möglich, dass er die ursprüngliche Cultstätte darstellte und älter war als der Tempel. Stein- und Felsthrone überhaupt werden uns noch beschäftigen. Den Nachweis eines schönen noch wohlerhaltenen Beispieles eines solchen verdanke ich Herrn Dr Sworonos in Athen, der mich auf eine Stelle in Pashleys Travels in Crete II, S. 64 ff. aufmerksam machte, wo ein großer leerer Thron bei Phalasarna in Kreta abgebildet und beschrieben ist. Pashley hat den inneren Sinn dieser Art Cultstätten nicht erfasst und infolge davon als Parallele für seinen Fund Unpassendes und Passendes angezogen. Unter letzterem ist wertvoll ein Hinweis auf Porphyrius, vit. Pythag. p. 34 ed. Kiessling εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νενομισμένας τρὶς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισε τῷ Διΐ τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο, ἐπίγραμμα τ' ἐνεχάραξεν ἐπὶ τῷ τάφῳ ἐπιγράψας Πυθαγόρας τῷ Διΐ κτλ (vgl. Rohde, Psyche S. 121, 2 und die nachträglich S. 693 angeführten inschriftlichen Beispiele). Also stand auch in der Zeusgrotte auf dem Berge Ida ein leerer Thron, der stets am Jahresfeste überzogen und geschmückt wurde. Interessant würde eine Nachricht sein, falls sie sich bewahrheitete, die mir Herr Prof. A. Milchhöfer gab, wonach ein Felsthron noch heute sogar in Attika erhalten wäre: Landleute behaupten, dass der größte unter den vier Zacken der sogenannten Kerata zwischen Eleusis und Megara als Thronsitz zugerichtet sei. Milchhöfer bemerkte dazu, dass Plutarch, Themist. c. 13 zufolge Xerxes die Schlacht von Salamis auf den Kerata sitzend beobachtet habe. Hierbei würde sich also der Vorgang der Umdeutung des nicht mehr verstandenen ursprünglichen Sinnes dieser Cultusstätten wiederholen, wie wir es oben bei den Thronen des „Midas", „Pindaros", „Danaos" bemerkten. Inzwischen muss das Vor-

handensein des Thrones auf den Kerata jedoch erst noch festgestellt werden, was ich bald zu thun hoffe.

Bekannt sind aus den Alterthümern von Attika cap. VII Taf. 5 die beiden leeren Marmorthrone, welche im Pronaos des Tempels zu Rhamnus beiderseits vor der Thüre standen und als eine Stiftung des vierten Jahrhunderts v. Chr. aufschriftlich der Nemesis und der Themis geweiht sind (CIA. II 1570. 1571). Vier gleichartige Sessel aus Marmor fand Lolling ebendort vor einem Baue, den er nach inschriftlichem Anhalt für ein Dionysosheiligthum hielt (Athenische Mittheil. IV 284 ff.; CIA. II 1191). Von dem berühmten altgriechischen Relief aus Samothrake im Louvre vermuthen Conze und Benndorf mit Wahrscheinlichkeit,[9]) dass es aus dem altdorischen Stammheiligthum der Mysterienstätte herrühre „und vielleicht wirklich, wie man annahm, als Überrest eines größeren Marmorstuhles, da solche auch unter den Ruinen des neuen Tempels zum Vorschein gekommen sind."

Die ursprüngliche Heimat des Throncultus ist in Asien und dort begegnen wir seinen Spuren noch heute auf Schritt und Tritt. Auch hier sei die Aufzählung auf Charakteristisches beschränkt. Zu diesem gehört aber vor allem etwas Neues, was wir in Griechenland nicht beobachten konnten: der wandernde Götterthron. Zwei Beispiele sind da besonders interessant; ein jüngeres und ein sehr altes. Die Kenntnis beider verdanken wir schriftlicher Überlieferung. Sie seien hier zusammengestellt, obwohl sie auch räumlich nicht enge Nachbarn sind.

Nach Herodot VII 40 war, als Xerxes Heereszug gegen Griechenland aufbrach, die Vorhut der Armee folgendermaßen gebildet. Voran zogen tausend Reiter und tausend Lanzenträger, dann folgten die zehn heiligen nisäischen Rosse: ὄπισθε δὲ τουτέων τῶν δέκα ἵππων ἅρμα Διὸς ἱρὸν ἐπετέτακτο, τὸ ἵπποι μὲν εἶλκον λευκοὶ ὀκτώ, ὄπισθε δὲ τῶν ἵππων εἵπετο πεζῇ ἡνίοχος ἐχόμενος τῶν χαλινῶν· οὐδεὶς γὰρ δὴ ἐπὶ τοῦτον τὸν θρόνον ἀνθρώπων ἀναβαίνει. τούτου δὲ ὄπισθε αὐτὸς Ξέρξης ἐπ' ἅρματος κτλ. Dieser fahrende Thron[10]) des Sonnengottes, der auf diese

[9]) Untersuchungen auf Samothrake II S. 108.

[10]) Oder Thronwagen, was auf dasselbe hinauskommt. Xenophon Cyrop. VIII 3 nennt ihn ἅρμα λευκὸν χρυσόζυγον ἑστεμμένον Διὸς ἱερόν, Curtius III 3, 11 currum Jovi sacratum, beide ohne des Thronsitzes besonders zu gedenken. Es ist möglich, aber

Weise unsichtbar gegenwärtig als oberster Heerführer sein Volk in den Kampf führt, ist nicht nur an sich ein bedeutsamer Beleg für den Thron-cultus, er bietet auch einen wertvollen Behelf für die Erkenntnis eines anderen derartigen Heiligthums, dessen wahrer Charakter lange verhüllt geblieben war. Dieses Heiligthum ist die Bundeslade der Juden.

Die bisherigen Erklärungsversuche der Bundeslade scheinen, soweit ich nach dem, was mir davon zur Hand kam, urtheilen darf, der eigentlichen Bedeutung dieses Cultgeräthes nicht gerecht zu werden. In ihrer Isoliertheit war sie auch wohl kaum zu verstehen, während sie im Zusammenhange verwandter Erscheinungen dem Verständnisse keine weiteren Schwierigkeiten bietet.

Die maßgebende Stelle im Exodus 25, 8 ff. lautet folgendermaßen. Jahwe spricht zu Mose: Καὶ ποιήσεις μοι ἁγίασμα, καὶ ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν. 9. καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα ὅσα σοι δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς, καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς, οὕτω ποιήσεις. 10. καὶ ποιήσεις κιβωτὸν μαρτυρίου ἐκ ξύλων ἀσήπτων, δύο πήχεων καὶ ἡμίσους τὸ μῆκος, καὶ πήχεος καὶ ἡμίσους τὸ πλάτος, καὶ πήχεος καὶ ἡμίσους τὸ ὕψος. 11. καὶ καταχρυσώσεις αὐτὴν χρυσίῳ καθαρῷ, ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν χρυσώσεις αὐτήν· καὶ ποιήσεις αὐτῇ κυμάτια χρυσᾶ στρεπτὰ κύκλῳ. 12. καὶ ἐλάσεις αὐτῇ τέσσαρας δακτυλίους χρυσοῦς, καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὰ τέσσαρα κλίτη· δύο δακτυλίους ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ ἕν, καὶ δύο δακτυλίους ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ δεύτερον. 13. ποιήσεις δὲ ἀναφορεῖς ξύλα ἄσηπτα, καὶ καταχρυσώσεις αὐτὰ χρυσίῳ. 14. καὶ εἰσάξεις τοὺς ἀναφορεῖς εἰς τοὺς δακτυλίους τοὺς ἐν τοῖς κλίτεσι τῆς κιβωτοῦ, αἴρειν τὴν κιβωτὸν ἐν αὐτοῖς. 15. ἐν τοῖς δακτυλίοις τῆς κιβωτοῦ ἔσονται οἱ ἀναφορεῖς ἀκίνητοι. 16. καὶ ἐμβαλεῖς εἰς τὴν κιβωτὸν τὰ μαρτύρια, ἃ ἂν δῶ σοι. 17. καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ, δύο πήχεων καὶ ἡμίσους τὸ μῆκος, καὶ πήχεος καὶ ἡμίσους τὸ πλάτος. 18. καὶ ποιήσεις δύο Χερουβὶμ χρυσοτορευτά, καὶ ἐπιθήσεις αὐτὰ ἐξ ἀμφοτέρων

---

nicht nothwendig, dass er ein bloßes ὄχημα ἐνθρόνιον (Pollux. onom. X 52) war, etwa wie auf dem bekannten Grabfriese aus Xanthos im britischen Museum (Murray, history of greek sculpture I pl. IV) oder in den Hochzeitsdarstellungen (Benndorf, Vasenbilder S. 73, 369). Die Heiligkeit der Sache empfiehlt eine von der gemeinen Lebensform abweichende, feierlichere Vorstellung, für die der Wortlaut Herodots freien Spielraum lässt.

τῶν κλιτῶν τοῦ ἱλαστηρίου. 19. ποιηθήσονται Χερουβ εἷς ἐκ τοῦ κλίτους τούτου, καὶ Χερουβ εἷς ἐκ τοῦ κλίτου τοῦ δευτέρου τοῦ ἱλαστηρίου. καὶ ποιήσεις τοὺς δύο Χερουβὶμ ἐπὶ τὰ δύο κλίτη. 20. ἔσονται οἱ Χερουβὶμ ἐκτείνοντες τὰς πτέρυγας ἐπάνωθεν, συσκιάζοντες ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν ἐπὶ τοῦ ἱλαστηρίου, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν εἰς ἄλληλα, εἰς τὸ ἱλαστήριον ἔσονται τὰ πρόσωπα τῶν Χερουβίμ. 21. καὶ ἐπιθήσεις τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τὴν κιβωτὸν ἄνωθεν, καὶ εἰς τὴν κιβωτὸν ἐμβαλεῖς τὰ μαρτύρια, ἃ ἂν δῶ σοι. 22. καὶ γνωσθήσομαί σοι ἐκεῖθεν, καὶ λαλήσω σοι ἄνωθεν τοῦ ἱλστηρίου ἀνὰ μέσον τῶν δύο Χερουβὶμ, τῶν ὄντων ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τοῦ μαρτυρίου, καὶ κατὰ πάντα ὅσα ἐὰν ἐντείλωμαι σοι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ.[11])

Also Jahwe, der vordem sein Heiligthum auf dem Gipfel des Sinai gehabt hatte (Exod. 18 ff., worüber weiter unten), wünscht sein Volk, das sich auf weitere Wanderschaft begibt, zu begleiten, wie der

---

[11]) Es mag dienlich sein, hier Luthers Übersetzung dieser Stelle beizufügen:

Exod. XXV 8 ff.: Und sie sollen mir ein Heiligthum machen, da ich unter ihnen wohne. Wie ich dir ein Vorbild der Wohnung und alles seines Geräthes zeigen werde, so sollt ihrs machen.

Machet eine Lade aus Föhrenholz: dritthalb Ellen soll die Länge sein, anderthalb Ellen die Breite und anderthalb Ellen die Höhe. Und sollst sie mit feinem Golde überziehen inwendig und auswendig; und mache einen goldenen Kranz oben umher.

Und gieße vier goldene Rinken und mache sie an ihre vier Ecken, also daß zween Rinken seien auf einer Seite und zween auf der anderen Seite. Und mache Stangen von Föhrenholz und überziehe sie mit Golde, und stecke sie in die Rinken an der Lade Seite, daß man sie dabei trage; und sollen in den Rinken bleiben und nicht herausgethan werden.

Und sollst in die Lade das Zeugniß legen, das ich dir geben werde.

Du soltst auch einen Gnadenstuhl machen von feinem Golde; dritthalb Ellen soll seine Länge sein und anderthalb Ellen seine Breite.

Und sollst zween Cherubim machen von dichtem Golde, zu beiden Seiten des Gnadenstuhls, daß ein Cherub sei an diesem Ende, der andere an dem anderen Ende und also zween Cherubim seien an des Gnadenstuhles Enden. Und die Cherubim sollen ihre Flügel ausbreiten oben überher, daß sie mit ihren Flügeln den Gnadenstuhl bedecken und eines jeglichen Antlitz gegen dem andern stehe, und ihre Antlitze sollen auf den Gnadenstuhl sehen.

Und sollst den Gnadenstuhl oben auf die Lade thun und in die Lade das Zeugniß legen, das ich dir geben werde. Von dem Orte will ich dir zeugen und mit dir reden (nemlich von dem Gnadenstuhle zwischen den zween Cherubim, der auf der Lade des Zeugnisses ist), Alles, was ich dir gebieten will an die Kinder Israel.

persische Sonnengott das seine geleitet, und im wesentlichen mittels derselben Einrichtung.

Die umständliche Erklärung dieses Apparates lässt vollkommen deutlich folgende Theile unterscheiden:

1. Die σκηνή, das Zelt (auch hierüber weiteres unten);

2. Die κιβωτός, die Lade, das ist in unserer Sprache der Thronkasten;

3. Die ἀναφορεῖς ἐν δακτυλίοις, die Tragvorrichtung;

4. Das ἱλαστήριον ἐπίθεμα, den „Gnadenstuhl“ nach Luthers Übersetzung, das ist die durch eine Lehne zum Thronsitze hergerichtete Decke des Kastens;

5. Die zwei Χερουβίμ, das sind die attributiven Thiere des Gottes.

Für die äußere Form dieses Thrones lässt sich danach alles Wesentliche erkennen. Dass der Kasten aus Holz und mit Goldblech beschlagen war, entspricht der mykenischen Technik; von einem Reliefschmuck erfahren wir jedoch nichts; die Juden waren ja noch zu Zeiten des Salomonischen Tempelbaues zu derlei künstlichen Werken ganz unbrauchbar. Ob der Thronsitz rund oder eckig war, ist nicht auszumachen; eine runde Lehne scheint der Elfenbeinthron gehabt zu haben, den Salomo sich bauen ließ (I Kön. 10, 19). Die Maße, zweieinhalb Ellen Breite zu eineinhalb Ellen Höhe und Tiefe — gemeint ist die königliche babylonische Elle zu c. 53 *cm* — überschreiten nicht diejenigen eines irdischen Herrschersitzes, aber der Thron sollte auf dem Marsche getragen werden, er durfte also nicht zu umfangreich und schwer sein. Diese Einrichtung, dass er tragbar war und dass die Tragvorrichtung, zwei Stangen aus Föhrenholz, die in goldenen Ringen zu beiden Seiten des Thronkastens angebracht waren, niemals entfernt werden sollte,[12]) wird als etwas Wesentliches am Throne durchaus betont und zeigt aufs klarste, dass der ganze Apparat speciell für die Wanderzeit erfunden wurde und dass er denselben Zweck hatte, wie der vor dem Heere fahrende (wahrscheinlich auch nicht sehr umfangreiche) Thron des

---

[12]) Bekanntlich wurde das buchstäblich befolgt. Sogar als der Thron seine dauernde Stätte im Tempel Salomos gefunden hatte, blieben die Stangen an ihm und ragten aus dem Chore heraus (I Kön. 8, 8).

persischen Sonnengottes. Gerade während des Zuges entfaltete er seine Hauptwirksamkeit. Jahwe gab von ihm aus an, wann zu halten und wann weiterzuziehen war (Num. 9, 15—23), und leitete ebenso von ihm herab die Gefechte.[13]) Die ständigen Thronträger, die aus dem Stamme der Leviten gestellt wurden, ersetzten also jenen Wagen und bildeten eine Art lebendiger Karyatiden. Unwillkürlich gedenkt man hierbei wieder des Thrones von Amyklai. Es war vielleicht nicht bloß der Ausfluss einer Künstlerlaune, dass der aus Asien berufene Meister Bathykles den Thron des Gottes statt durch Verticalpfosten vielmehr durch menschliche Figuren tragen ließ. Es ist überhaupt wahrscheinlich, dass mehr oder weniger jedes der ältesten Völker während seiner Wanderzeit auf die Auskunft der transportablen Götterthrone verfiel (siehe unten) und dass auch bei den längst sesshaften Völkerschaften die so vielfach bezeugten Festprocessionen, wobei die Götter, beziehungsweise ihre Abbilder, außerhalb der Grenzen ihres engeren Wohnsitzes umhergetragen worden, von Hause aus die Bedeutung hatten, an jene ursprünglichen Zustände zu erinnern.

Der hohle Kasten des Jahwethrones diente zugleich als Aufbewahrungsort der Gesetzestafeln und wird eigentlich danach benannt. Bekanntlich ist die wirkliche Existenz dieser Tafeln vielfach bestritten. Ich würde meinen, ohne mir ein Urtheil anzumaßen in einer Sache, die hier gar nicht weiter von Gewicht ist, die Tafeln könnten dennoch echt und im wesentlichen das gewesen sein, was sie sein sollten: Tafeln mit irgendwelchen zufälligen oder künstlichen Zeichen, die man für göttliche Schrift nahm. Dass der Inhalt der Gesetzestafeln im A. T. verschieden angegeben wird, spricht nicht gegen ihre Existenz überhaupt. Nach der officiellen Promulgierung ihres Textes wurden sie im Thronkasten verschlossen. Dass sie gerade hier deponiert wurden, würde seine Erklärung darin finden, dass ein ständiges Temenos und damit ein anderer sicherer Aufbewahrungsort für die Steine eben nicht mehr vorhanden war. Der Thron hatte aber nicht etwa eine Thüre, durch

[13]) Vgl. z. B. Num. 10, 35; 14, 42—45. Seit dem Unglücksfall unter Eli, wo der Thron an die Philister verloren gieng (I Sam. 4) vermied man es, ihn solcher Gefahr fürder auszusetzen und führte ihn nicht mehr in die Schlacht. Zum letztenmale wagte es Saul, in einem Anfalle tollkühner Verzweiflung, als sein Sohn Jonathan aus eigenem Übermuth in Todesnoth gerieth (I Sam. 14).

die sie eingebracht wurden und nach Wunsch oder Bedürfnis wieder hervorgeholt werden konnten, sondern als Mose den Thron zuerst und für immer aus seinen einzelnen Bestandtheilen zusammensetzte, senkte er die Steine in den Kasten und deckte diesen von oben her mit dem Thronsitze (Exod. 40, 20). Damit waren die Originaldocumente für alle Zukunft einer Nachprüfung entzogen und ihr authentischer Wortlaut konnte in fortwährender mündlicher Überlieferung leicht Verschiebungen und Variationen erfahren.

Directe Analogie in mykenischer Cultsitte finden die beiden goldenen Cherubim, die beiderseits des Thronsitzes aufgestellt sind. Sie sollen so postiert werden, dass je einer ihrer beiden ausgespannten Flügel sich über den Sitz breitete (I Kön. 6, 23—27), der dadurch mit einer Art Baldachin überdacht wurde; die Köpfe wandten sie gegeneinander und nach dem Sitze, d. h. sie blickten zu dem unsichtbar thronenden Gotte empor, genau so, wie uns das die Tauben am Astarteheiligthum Fig. 4 zeigen. Wie man sich diese Cherubfiguren im allgemeinen vorzustellen habe, hat J. Langbehn, Flügelgestalten der ältesten griechischen Kunst S. 33 ff. überzeugend dargethan. Sie sind jenen Mischwesen verwandt zu denken, wie sie die assyrische Kunst in den geflügelten Stier- und Löwenmenschen zur Erscheinung brachte, die dort sehr bezeichnend Kirûbu, Diener, Wächter genannt werden. Mit Recht verzichtet aber Langbehn darauf, eine nähere Anschauung der jüdischen Cherubim geben zu wollen. Wenn sie annähernd dem entsprachen, was der Prophet Hesekiel unter ihrem Namen aufführt, dann waren sie vielleicht ein noch tolleres Formengemisch als jene assyrischen Ungethüme. Specielles Interesse haben sie für uns hier nicht; es genügt, den Typus und ihre Bedeutung zu kennen. In letzterer Hinsicht aber gehören die Cherubim Jahwes mit den Tauben der Astarte, den Sphingen Apollons und der Artemis (s. unten Perge, Fig. 7) u. s. w. in eine Reihe: sie sind Thronwächter.

Ich verzichte darauf, nun die einzelnen Stellen zusammenzutragen, wo von der Bundeslade die Rede ist und diese Antheil an den Ereignissen hat. Ich darf getrost aussprechen, man wird keine Angabe finden, die mit meiner Erklärung in Widerspruch stünde. Im Gegentheil, manche dieser altbekannten Geschichten gewinnt ein noch kräftigeres und tieferes Licht, wenn man im Sinne behält, dass die Bundeslade nichts ist

als der übergoldete Thron, auf dem unsichtbar Jahwe als Heerführer vor seinem Volke dahin getragen wird; von dem aus er als Gesetzgeber mit seinen Erwählten spricht — Num. 7, 89 heißt es z. B. geradezu: Mose hörte die Stimme reden von dem Gnadenstuhl auf der Lade zwischen den Cherubim —; wo er die Speisen entgegennimmt, die ihm auf seinem goldenen Tische dargebracht werden, und von dessen Höhe er als ein gnädiger Fürst auf die Tänze niederblickt, die seine Getreuen bei Harfen- und Psalterklang vor ihm aufführen, zu seiner Feier und zu seinem Ergötzen.[14])

Im Anschlusse an die Bundeslade sei noch ein Thron kurz besprochen, der auf einer Münze von Perge (P. Gardner, types of gr. coins pl. XV 3) wiedergegeben scheint: Fig. 7. Durch zwei Säulen auf breiter Basis, die einen hohen mit einem Vogel geschmückten Giebel tragen, wird ein Heiligthum angedeutet, das nach der Legende links der Artemis zugehört. In diesem Tempel steht ein Gegenstand anscheinend von Kegelform, der mir nicht ein „bekleideter heiliger Stein", sondern ein Thron in Vordersicht zu sein scheint. Ich unterscheide

---

[14]) Über die spätere dauernde Heimstätte der Bundeslade, den Salomonischen Tempel, behalte ich mir vor, an anderer Stelle ausführlicher zu sprechen. Hier sei nur dazu bemerkt, dass die Meinung B. Stades, Geschichte des Volkes Israel I S. 312 ff., Salomon habe den „Tempel" nur gebaut, um in seiner Burg ein eigenes Heiligthum, eine Art Hauskapelle zu haben, so hingestellt nicht richtig sein kann. Wenn auch Salomon wahrscheinlich nicht direct beabsichtigte, ein einziges κοινὸν Ἰουδαίων zu schaffen — denn die anderen Landesheiligthümer blieben ja weiterbestehen — so handelte er doch gewiss aus bestimmter politischer Tendenz. Stade verkennt und unterschätzt eben auch (l. c. S. 457) die Bedeutung des alten Jahwethrones, der Bundeslade. Die Leitung des jüdischen Staatswesens war zu lange und ausschließend in den Händen der Priester gewesen, als dass ein so kluger Fürst wie Salomon, schon in Anbetracht der Erfahrungen, die seine Vorgänger machen mussten, nicht sofort danach getrachtet haben sollte, dieser Gesellschaft ein so gefährliches Spielzeug, wie jenes alte Symbol der Theokratie, aus den Fingern zu nehmen und es direct unter seine Augen zu stellen. Schon David hatte das praktisch gefunden. Wie die alte Vorstellung noch später nachwirkt, zeigt z. B. Jesaia VI, 1: „des Jahres da der König Osiah starb, sah ich den Herren sitzen auf einem hohen und erhabenen Thron und sein Saum erfüllte den Tempel." Henoch (Übers. Dillmann) XIV 18: „Und ich blickte auf und sah darin (in dem flammenden Hause) einen erhabenen Thron ... und um ihn her war es wie leuchtende Sonne und Cherubstimmen ... [20] und der Große und Herrliche saß darauf." Vgl. auch Daniel VII 9; Apokalypse IV 2—10.

die vordere Thronwand, die mit vierundzwanzig Rechtecken cassettenartig verziert ist und damit sofort an den Schmuck der Thronwand am Amyklaischen Throne erinnert. Darüber erhebt sich die Lehnenrückwand, die mit geschwungenen Rändern oben in stumpfer Spitze endet. An dieser Rücklehne befestigt, oder auf den Sitz gelegt, erblickt man die Symbole der Göttin, Voll- und Halbmond. Rechts und links vom Throne sind auf gesonderten Postamenten kauernde Sphingen angebracht, die zum Throne als dessen Wächter emporblicken. Die Bezüge zu den bisher besprochenen Typen, zu dem Altare der Astarte Fig. 4 sowohl, als zu dem Throne von Amyklai und zu der Bundeslade ergeben sich von selbst. Letzterem Throne steht dieser besonders durch die Art, wie die attributiven Thiere beigeordnet sind, nahe. Im übrigen scheint er aber zu den monumentalen, nicht tragbaren Throntypen zu gehören, da er die ganze Höhe der Tempelcella ausfüllt.

Fig 7 Münze von Perge.

Wir kommen dem Ursprungscharakter der leeren Götterthrone um einen wichtigen Schritt näher, indem wir uns nun einer anderen Species derselben zuwenden, den bereis berührten Felsenthronen.

Ihr allgemeiner Typus ist bekannt. Es sind sitzartige Vorrichtungen, meist direct aus dem lebenden Gestein herausgearbeitet und mehr oder weniger sorgfältig zugerichtet. Bisweilen ist es wenig mehr als eine muldenartige Höhlung, die vielleicht schon von Natur gegeben war und der die Menschenhand nur wenig nachhalf. Bisweilen wieder sind es sorgfältiger hergerichtete Sitze mit Rücken- und Armlehnen und einem Podium für die Füße, auch Doppelthrone, als zwei neben einander ausgehauene Sitze mit gemeinsamer Basis, oder eine längere Bank, an deren Rücklehne nur die Abtheilung der Sitze für mehrere Götter

ornamental angegeben ist. Selten geben Inschriften über die Gottheit oder die Gottheiten Auskunft, denen diese Plätze geweiht waren.

Ich enthalte mich auch hier wieder, die erhaltenen Beispiele zu sammeln und beschränke mich auf einige wenige. Unter den literarisch bezeugten verdient zunächst einer Erwähnung, den Pausanias I 35, 7 anführt. Bei Temenothyrai in Lydien war einem Felsen ein colossaler Thron eingearbeitet, den der Volksmund dem Riesen Geryoneus zutheilte, nach der für uns jetzt schon durchsichtigen Methode. Ein typisches Beispiel

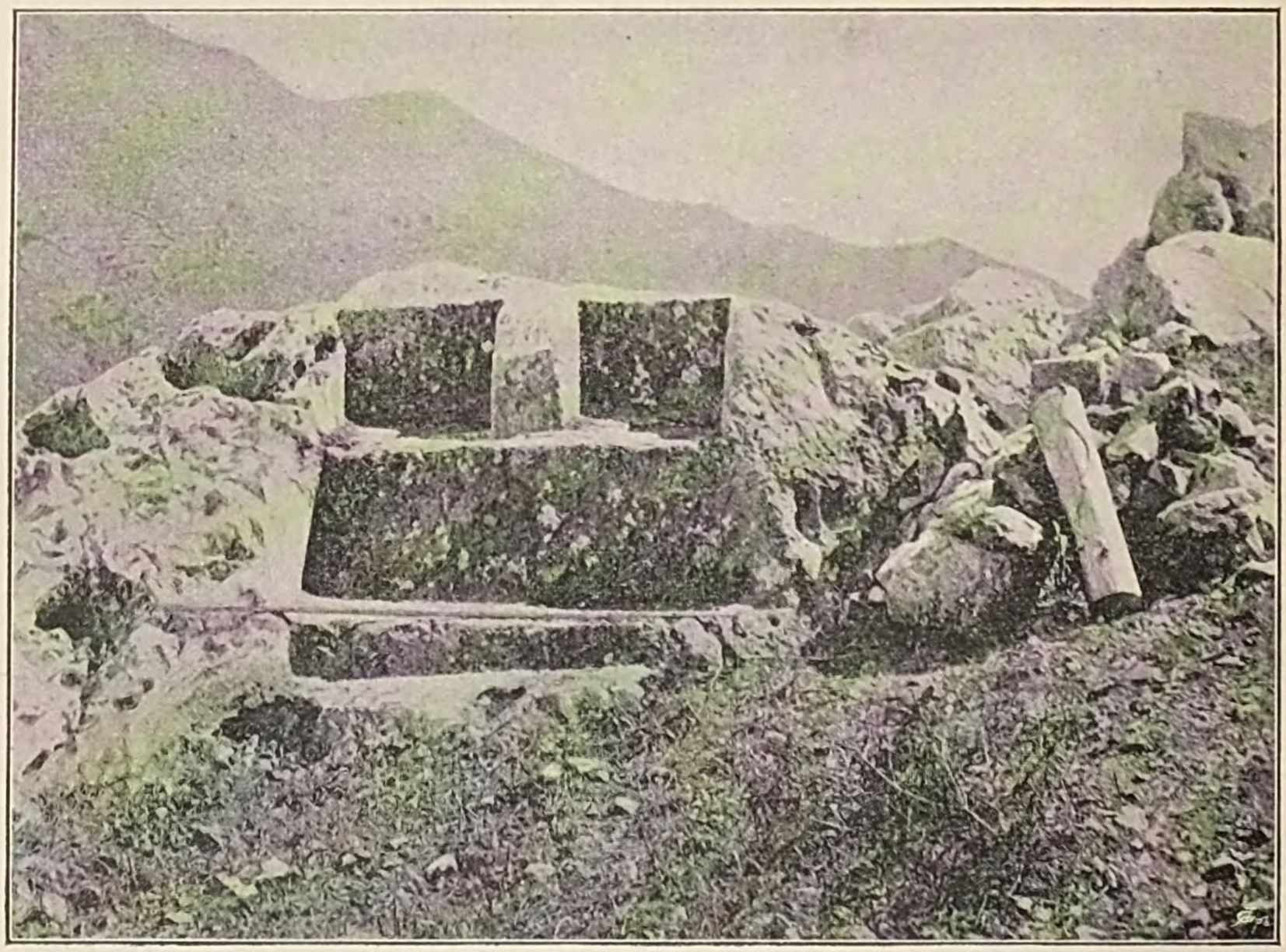


Fig. 8 Doppelthron des Zeus und der Hekate auf Chalke bei Rhodos.

solcher Throne, und zwar eines Doppelthrones, hat neuerlich Hiller von Gärtringen archäolog. epigr. Mittheil. XVII S. 3 bekannt gemacht. Ich gebe mit Erlaubnis der Redaction die Abbildung davon wieder, Fig. 8. V. Hiller entdeckte den Thron auf einem Felskegel der kleinen Insel Chalke bei Rhodos und verwies zugleich auf einen ähnlichen auf Rhodos selbst. Der an ihm eingehauenen späten Inschrift nach, war der Doppelthron Zeus und Hekate geweiht, wie auch der zu Rhodos eine Widmung an Hekate trägt. Ähnliche Throne fanden sich im

Vorjahre bei den durch F. von Hiller unternommenen Ausgrabungen auf Thera. Paul Wolters hat ihrer in dem Vorberichte der Ausgrabungen (Athen. Mittheil. 1896 S. 252 ff.) Erwähnung gethan und es steht zu hoffen, dass sie in dem Gesammtberichte über diese Unternehmung noch eingehendere Würdigung erfahren werden. Merkwürdigerweise treten die Felsthrone auf Thera nicht nur in einzelnen Exemplaren, sondern gleich in ganzen Mengen auf. Wolters betont, dass namentlich in der Gegend des von Weil entdeckten Tempels des Apollon Karneios (Athen. Mittheil. 1877) „der Felsen bedeckt ist mit kleineren und größeren sitzartigen Einarbeitungen, neben welchen sich die Votivinschriften, Götternamen der verschiedenen Art, finden“. Mehrere dieser Sitze sind schon im Alterthum wieder überbaut worden. — Einzelne Felsthrone entdeckte, wie er mir berichtet, A. Körte mehrfach in Phrygien und erst neuerlich wieder fand R. Sarre ein Exemplar in der Gegend von Konia, das er arch. epigr. Mittheil. XIX S. 34 eingehender bespricht. Er verweist dabei mit Recht auf den „Thron des Pelops“ am Sipylos, dessen Wiederentdeckung Humann verdankt wird, und der in der That wie ein Archetypus der ganzen Gattung betrachtet werden kann.

Unvergessen ist jedem, der sie las, die lebendige Schilderung, mit der Humann seine Auffindung des sicher uralten Heiligthumes beschrieb (Athen. Mittheil. 1888 S. 22 ff., vgl. die Abbildung Fig. 9, die mit gütiger Erlaubnis der Redaction der Athen. Mittheil. hier wiederholt wird.) In einer Höhe von 305 Metern, die auf beschwerlichem, theilweise zerstörtem Felspfade erklommen werden musste, zeigten sich auf schräg-ansteigender Fläche gegen zwanzig in den Felsen eingeschnittene Wohnstätten, zwischen ihnen einige Cisternen. Die Spitze dieses Burgfelsens „trug auch eine Aushöhlung; aber das war kein Haus, auch keine Warte. . . . Aus einem Block mit schräger Oberfläche ist ein Prisma herausgemeißelt, von 1·55 *m* Länge, 1·30 *m* Tiefe und 1·20 *m* Höhe, mit horizontaler Grundfläche, also ein Raum, gerade groß genug, um hier eines Mannes Sessel oder Sitz aufzuschlagen. Wie hätte ich hier nicht an den Thron des Pelops denken sollen? . . . Die Sonne war hoch gekommen, triefend von Schweiß setzte ich mich mit meinen zerrissenen Kleidern in diesen höchsten ausgeklüfteten Felsen und sah hinab über die treppenförmig niedersteigenden Wohnungen.[x] War dies die Burg des Tantalos? . . . . Ich ließ die Blicke ins Weite schweifen.

Welch eine Aussicht, welch ein Herrschersitz! Brennend stand die Sonne über der Hermosebene, die ich östlich weit über Sardes, nördlich über Thyateira hinaus überblickte. Ich springe auf wie aus einem Traume, ich schaue über die Rücklehne meines Sitzplatzes hinab in die Schluchten und hinauf an den starren blauen Wänden des Sipylos. Einsam, öde und düster ragt der Fels, auf dem ich stehe, in die Wolken, wie das Geschlecht der Tantaliden dasteht in Sage und Geschichte.“

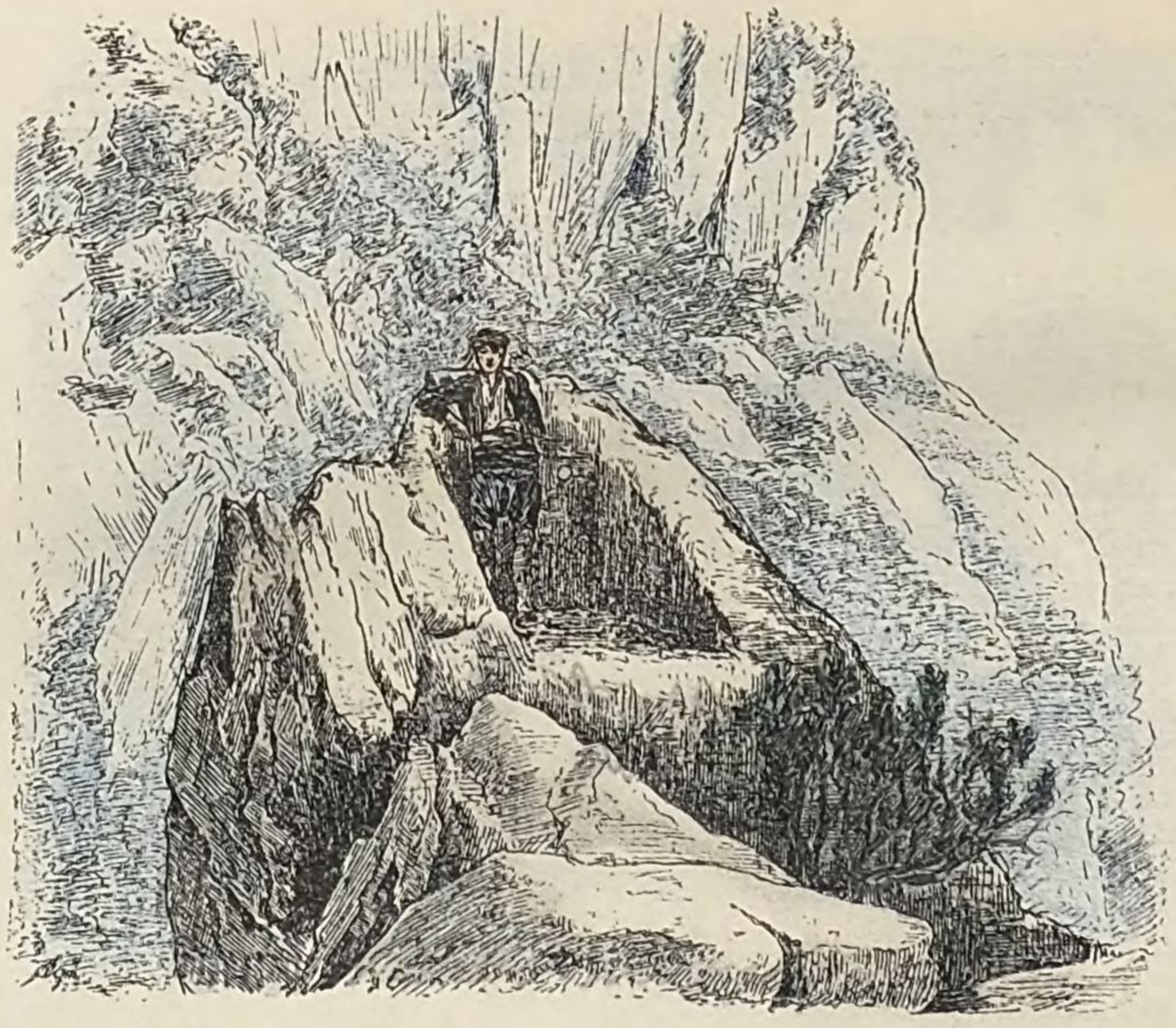


Fig. 9 Pelopsthron vom Sipylos.

Die Worte des verewigten Mannes verlieren nichts von ihrer anschaulichen Schönheit, ja sie gewinnen noch an Reiz, wenn wir aussprechen, dass in dieser erhabenen Einsamkeit niemals ein irdischer Herrscher thronte. Was sollte auch ein Königssitz in dieser Höhe? Und was sollte eine „Akropolis,“ bestehend aus zwanzig Häusern, auf einem dürren fast unzugänglichen Felsabhang? Es werden Wohnstätten einer Priestercolonie gewesen sein, der die Cultpflege des Heiligthums auf dem Gipfel oblag. Der Name des Pelops aber heftete sich an den Thron, wie der des Danaos an denjenigen des Apollon Lykios zu Argos, wie der des Midas an den zu Delphi. Vielleicht war es auch hier

Apollon, oder eine andere Form des Sonnengottes, der in dieser Wildnis gebot, wenn nicht der ὕψιστος selbst da seinen Audienzsaal eingerichtet hatte.

Damit stehen wir vor dem Ursprunge des Throncultus überhaupt. Er führt hinauf in die Höhen. Der dem Blicke des in den Tiefen sich mühenden und sich freuenden Volkes immer entzogene Gipfel des steilen Gebirges war der geheimnisvolle Sitz seiner Gottheit. Über den Wolken wohnte sie in seliger Höhe, hier hatte sie sich ihren Thron errichtet, von hier aus sprach sie in Sturm und Donner und strafte in Hagel und Blitzen. Kein Sterblicher betrat ihr Bereich, wie Jahwe auf dem Sinai den Bezirk abgegrenzt hatte, dessen Überschreitung Mensch wie Thier den Tod brachte.[15]) Aber wenn das Volk unten nicht länger zu dauern vermochte, von Noth gedrängt, oder dem heimlichen Gelüste, das in die Ferne zieht, und von seiner Stätte wich, dann verließ auch der Gott seinen heiligen Ort und zog mit ihm. Die typische Form, in der sich solcher Auszug vollzog, liefert uns die Erzählung von der Stiftung der Bundeslade. Man fand die Auskunft, einen transportablen Thron zu construieren, so prächtig als ihn das Kunstvermögen des Volkes liefern konnte und so den Gott an der Spitze des Zuges herzuführen. Damit war man seiner hilfreichen Gegenwart auch in der Fremde sicher und konnte, wenn man sich an einem Orte zu dauerndem Aufenthalte wieder niederließ, sofort ein neues Heiligthum gründen, wo man in gleicher Weise den Gottescult fortsetzte, dessen Weihe von dem alten Throne ausgieng.

---

[15]) Num. 19, 12 und 13 zieht Moses ein Temenos um den Sinaigipfel, dessen Betreten mit dem Tode bestraft wird. Nach Pausan. VIII 38, 6 war ebenso das Betreten der dem Zeus Lykaios geweihten arkadischen Olympspitze verboten; der Vorwitzige starb binnen Jahresfrist. Der homerische Zeus thront auf dem Ida über Gewölk Θ 47 fg. Ξ 292 fg. u. s. w. Zu vergleichen sind vor allem die herrlichen Ausführungen von Welcker, griech. Götterlehre I 169 ff. — In animistischem Sinne behandelt den Höhencult asiatischer und europäischer Völker das überaus gelehrte Werk von Ferd. Freih. von Andrian Wien 1891, zu welchem Rudolf Beer in der gleichzeitig erschienenen Schrift über die heiligen Höhen der Griechen und Römer mit sehr raschen Compilationen eine Ergänzung lieferte. — Einen Thron der Nahat weist auf einem armenischen Berge nach Gelzer, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wiss. 1896 S. 115, worauf mich Wolters aufmerksam machte.

Das Zelt[16]) des Thrones wird man als das bewegliche Obdach ansehen dürfen, unter dem auf den Wanderetappen der Gott ruhte, das ihm also zukam als dem ersten Fürsten seines während des Marsches unter ähnlichen Hütten hausenden Volkes, und das man bisweilen in der Folge zur Erinnerung an die Wanderepoche beibehielt. Vielleicht wird man geneigt sein, hieraus principiell die Entstehung des Tempels abzuleiten, was für einige Völker richtig sein kann, aber sicher nicht für alle passt; keinesfalls, möchte ich meinen, für die Griechen.

Dass aber die eben skizzierte Hypothese der Entstehung des Throncultus überhaupt stichhältig sei, scheint mir aus einem historischen Belege, der sich darbietet, hervorzugehen.

Bei der Durchmusterung der religösen Alterthümer der einzelnen Völker musste mir auffallen, dass die vielberufenen thurmartigen Cultstätten der Babylonier nur aus dem Gesichtspunkte eine Erklärung finden, wenn man annimmt, das aus den Gebirgen in die mesopotamische Ebene eingewanderte Urvolk habe das Bedürfnis empfunden, den Höhencultus seiner ersten Heimat seinem ganzen Charakter nach zu bewahren, und demgemäß aus Backsteinen Bauwerke angelegt, die ihm die einstigen Götterberge ersetzen konnten.[17]) Nun beschreibt Herodot I 181 das große Heiligthum des Βῆλος innerhalb Babylons folgendermaßen: ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ [περιβόλῳ τείχεος] Διὸς Βήλου ἱρὸν χαλκόπυλον, καὶ εἰς ἐμὲ ἔτι τοῦτο ἐὸν, δύο σταδίων πάντῃ, ἐὸν τετράγωνον. ἐν μέσῳ δὲ τοῦ ἱροῦ πύργος στερεὸς οἰκοδόμηται, σταδίου καὶ τὸ μῆκος καὶ τὸ εὖρος· καὶ ἐπὶ τούτῳ τῷ πύργῳ ἄλλος πύργος ἐπιβέβηκε, καὶ ἕτερος μάλα ἐπὶ τούτῳ, μέχρις οὗ ὀκτὼ πύργων. ἀνάβασις δὲ εἰς αὐτοὺς ἔξωθεν κύκλῳ περὶ πάντας τοὺς πύργους ἔχουσα πεποίηται . . . ἐν δὲ τῷ τελευταίῳ πύργῳ νηὸς ἔπεστι μέγας, ἐν δὲ τῷ νηῷ κλίνη μεγάλη κέεται εὖ ἐστρωμένη καί οἱ τράπεζα παρακέεται χρυσέη. ἄγαλμα δὲ οὐκ ἔνι οὐδὲν αὐτόθι ἐνιδρυμένον· οὐδὲ νύκτα οὐδεὶς ἐναυλίζεται ἀνθρώπων ὅτι μὴ γυνὴ μούνη τῶν

---

[16]) Dass die prächtige „Stiftshütte“ des A. T. eine späte tendenziöse Erfindung ist, hat J. Wellhausen, Prolegom. zur Gesch. Israels S. 42 dargelegt. Die einstige Hülle der Bundeslade war ein einfaches Zelt.

[17]) Inzwischen hat Ihering in seinem geistreichen Buche „Vorgeschichte der Indoeuropäer“ S. 158 denselben Gedanken ausgesprochen, allerdings ohne länger bei ihm zu verweilen.

ἐπιχωρίων, τὴν ἂν ὁ θεὸς ἕληται ἐκ πασέων, ὡς λέγουσι οἱ Χαλδαῖοι ἐόντες ἱρέες τούτου τοῦ θεοῦ. 182. φασὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι, ἐμοὶ μὲν οὐπιστὰ λέγοντες, τὸν θεὸν αὐτὸν φοιτᾶν τε ἐς τὸν νηὸν καὶ ἀμπαύεσθαι ἐπὶ τῆς κλίνης κτλ.

Hier haben wir das letzte Verbindungsglied in der ganzen Entwickelungskette: natürlicher Berg als natürlicher Gottesthron; natürlicher Berg mit künstlichem Thron; künstlicher Berg mit künstlichem Thron; künstlicher Thron. Dass auf dem babylonischen Belosthurme eine Kline statt eines Thrones stand, erklärt sich natürlich aus der orientalischen Speisesitte des Liegens bei Tische, deren Verpflanzung durch die Jonier nach Griechenland ja auch hier, wie wir gesehen, mehrfach die Ersetzung des Throns durch die Kline zur Folge hatte. Die Erklärung, welche Herodot aus der Cultussitte des Tempels gibt, steht dem natürlich nicht entgegen.

Im Zusammenhange mit dem letztgenannten Monumente mag ein kurzer Blick auf ein noch heute erhaltenes fallen: das „El Maabed“ genannte Heiligthum zu Marathos (Amrit), der Insel Arados gegenüber, das sich inmitten eines weiten quadratischen Hofes (ehemaligen Sees?) als eine Art Tabernakel erhebt. (Abbild. s. Perrot-Chipiez III Fig. 185). Es ist aus vier mächtigen Steinen gefügt und zeigt innen rechts und links zwei durch einen Zwischenraum von circa 0.80 *m* getrennte Banquette, die je 1·70 *m* lang, 0·60 *m* breit und von rückwärts gegen vorne etwas geneigt sind. Die Thüröffnung war einst durch einen Vorhang geschlossen. Schon E. Gerhard hatte gemeint, über die Kunst der Phönizier S. 7, die Banquette seien als Throne zu verstehen, „die dem vereinigten Dienst zweier Gottheiten galten.“ Dieser Ansicht glaubt Perrot l. c. S. 243 widersprechen zu sollen: „Assises en face l'un de l'autre et non en face du spectateur, les figures divines n'auraient pu être vues que de côté.“ Er denkt an Cultbilder, aus welchem Gesichtspunkte er freilich Recht hätte. Wir vergleichen jedoch das Tabernakel dem Zelte auf dem Belosthurme mit der leeren Kline im Innern und werden Gerhards einleuchtende Auffassung dadurch bestätigt finden.

Es erübrigt noch der Hinweis, dass die Idee des Throncultus sich keineswegs nur auf prähistorische Völker und solche, die ihn aus ihrer Vorgeschichte übernahmen, beschränkt. Wie er schon in ältester Zeit von Asien aus theils auf natürlichem, theils auf künst-

lichem Wege von Stamm zu Stamm weiter verpflanzt wurde, so setzte sich das auch in historischen Zeiten fort und blieb so dauernd lebendig.

So finden wir seine Spur in Adule am arabischen Meerbusen, wo ein Ptolemaios Euergetes dem Ares einen Thron errichtet, von dem Cosmas Indicopleustes eine Zeichnung gegeben hat (Bibl. Vatic. gr. 699), die obwohl schwerlich authentisch, doch eine interessante Einzelheit zeigt, die echt sein dürfte: das leere Sitzbrett erscheint hier, wie auf unserer Fig. 1, außer durch die vier Beine noch durch eine Säule in der Mitte gestützt.

Der Thronculţus drang nach Indien[18]) und bürgerte sich in der römischen Welt ein. Neben den zahllos erwähnten Lectisternien gehen auch Sellisternien, selbständig oder vereint, einher. So beispielsweise Valerius Maximus II 1, 2 Iovis epulo ipse in lectulum, Iuno et Minerva in sellas ad cenam invitabantur. Mehrfach sind marmorne Throne erhalten, welche durch die auf dem Sitze angebrachten Attribute als Weihgeschenke für Götter gekennzeichnet sind. Zwei Apollonthrone derart bewahrt die Münchener Glyptothek (Brunn, Katalog Nr. 246 und 262; mehrere Darstellungen citiert bei Furtwängler l. c. S. 188); einen leeren Thron des Neptun, von Eroten mit den betreffenden Attributen geschmückt, zeigt das berühmte Relief zu Ravenna (Conze, die Familie des Augustus) u. s. w. Als die Kaiser göttlicher Ehren theilhaftig wurden, gieng der Thronculţus auch auf sie über. Bekannt ist die mehrfach bezeugte Sitte, dass man verewigten Prinzen leere Throne (curulische Sessel) in den Theatern weihte, wie u. a. die Ehrendecrete für Germanicus und Drusus bezeugen (Tacitus ann. II 83, vgl. IV 9 und die Reste CIL. VI 911, 912). Dass die Ehre auch Lebenden zukam, belegt u. a. Tacitus XV 29, nach welchem bei der Unterwerfung des Tiridates: medio tribunal sedem curulem et sedes effigiem Neronis sustinebat (v. Domaszewski, Westdeutsche Zeitschrift 1895, S. 2).

Sogar das Christenthum nahm die Sitte auf. Verschiedene altchristliche Mosaiken und Gemälde zeigen an Stelle der Person Christi einen leeren Thron, der durch das auf seinem Sitze lehnende Kreuz als

---

[18]) Wie Herr Hofrath Bühler die Güte hatte, mich zu belehren. Er verwies auf Darstellungen, wo unter dem heiligen Baume der leere Thron Buddhas angebracht ist.

sein Eigenthum gekennzeichnet wird, umgeben von den in effigie dargestellten Aposteln (s. z. B. Garrucci, storia dell' arte cristiana tav. 25 ff. 227, 241, 257, 287, 2 u. s. w.). Gelegentlich hat auf der Rücklehne dieses Thrones sogar die Taube Platz genommen, ein Nachklang der alten attributiven Thiere in neuem Geiste.

Aber auch über diese Epoche hinaus lebt die Idee des Thron-
cultus weiter. Den Grundgedanken, dass man einen göttlichen oder dämonischen Gast durch Anweisung eines leeren Sitzes zu körperlicher Gegenwart gleichsam veranlasst, wird man bis hoch herauf zu uns in den großen Schatzkammern alter Volksideen, im Gebiete des Aberglaubens, der Legende, des Märchens noch mehrfach bewahrt finden.
38 Auf die große Scene von Banquos leerem Stuhle im Macbeth sei nur im Vorbeigehen gedeutet.

II. Altäre als Throne

Wir wissen nicht, unter welchen Bedingungen den Göttern im ältesten Griechenland förmliche Thronbauten errichtet wurden. Aber die Frage drängt sich doch auf: wenn einst die Vorstellung herrschte, dass es der Gottheit geziemend sei, die Huldigung der Gläubigen thronend, nach Art eines Fürsten, entgegenzunehmen, musste ihr dann nicht eigentlich an jedem Orte, wo sie Verehrung empfieng, ein Sitz bereitet gewesen sein? Ich glaube, man wird die Frage bejahen müssen.

Das widerspricht freilich auf den ersten Blick durchaus unserer bisherigen Anschauungsweise. Danach bildet seit jeher das Centrum eines antiken Heiligthums und das einzige wesentliche Geräth „um eine Gottheit an einen Platz zu gewöhnen“ der Altar, als der für die Dauer errichtete Tisch, woran sie gespeist wird. Schon das Epos zählt eine ganze Reihe von Heiligthümern auf, die nichts weiter als einen βωμός enthielten; höchstens eine Stelle spielt vielleicht auf, einen Thron an (s. folg. Cap.). Darin wird man einen Zufall sowenig als Willkür erblicken können. Eine Art von Ausweg scheint sich allerdings anzubieten.

Häufig genug, ursprünglich wahrscheinlich in der Regel, wurde die Anlage eines Heiligthums von selbst bestimmt durch gewisse Umstände, die mit der betreffenden Örtlichkeit gegeben waren. Bedeutsame Naturmale, Berghöhen und Grotten, Teiche und Quellen, Haine und einzelne Bäume offenbarten sich als Aufenthalt eines Numen; bildete das ἕδος das Mal selbst, dann war zur Vollendung des Heiligthums doch nur mehr dessen Abgrenzung gegen die profane Umgebung und die Aufstellung des Tisches für die Darbringung der Speisen nothwendig? Vielleicht. Konnte man den Tisch direct unter oder neben dem

gedachten Sitze des Gottes anbringen, dann war die Sache natürlich einfach. Aber nicht jeder Platz, der die Naturweihe besaß und so durch die bloße Umgrenzung schon zum göttlichen Audienzsaale wurde, bot auch zugleich einen für die Vorstellung ausreichenden Thronsitz dar. Und wie verhielt man sich in den Fällen, wo aus äußeren Gründen ohne Rücksicht auf solche Prädestination — z. B. bei Absteckung eines Lagers — ein Platz für ein Heiligthum bestimmt werden musste? Will man annehmen, dass dann jedesmal zugleich mit dem Opfertische ein Thron für die Gottheit errichtet wurde? Oder trat dann der Gott etwa zu seinem Tische heran und aß stehend? Oder schwebte er gar oben in den Wolken und nahm so aus der Entfernung seine Nahrung zu sich? Die letztere Annahme könnte sich dem ersten Blicke durch mehrfache Analogien, wofür auch einige bekannte Stellen des Epos Zeugnis abgeben, thatsächlich empfehlen. Aber mir scheint gerade in diesen Stellen die geläutertere Vorstellung einer späteren Zeit durchzubrechen und für die rohere Denkweise der Urzeit die directe körperliche Gegenwart der Gottheit gefordert zu werden; denn wie wäre man sonst überhaupt auf den Thronculus verfallen? Schwerlich wird man einwenden, ein anderes sei die Speisung der Gottheit durch Opfer, ein anderes die durch Gebet geworbene Audienz vor ihr. Obwohl die Anrufung gelegentlich ohne Opfer geschehen kann, erfolgt doch das Opfer nie ohne Anrufung. Das Opfer bringt man in der Absicht, den Gott im vorhinein gnädig für ein Anliegen zu stimmen, wie man um die Gnade eines irdischen Gewaltigen durch Geschenke wirbt; ja es dient sogar, den Gott jeweilig erst an den Ort zu bringen und hinzulocken, wo man ihn nöthig hat, denn bekanntlich ist ein Numen auch an einem ihm geweihten Orte keineswegs allezeit gegenwärtig gedacht. Lud man aber den Gott feierlich zum Mahle und sollte er leibhaft, wenngleich unsichtbar, dasselbe genießen, dann musste ihm dazu auch ein Sitz bereitet sein. Ein Bettler mag stehend essen: wer Ehre beansprucht, sitzt beim Mahle. Demgemäß, meine ich, kann es einen Altartisch allein nur da geben, wo ein natürlicher oder künstlicher Sitz dazu schon vorhanden ist. Eher sogar möchte noch der Sitz ohne Tisch ausreichen. Denn der Thron kann ganz wohl den letzteren mit vertreten; sei es, dass man die Opfergabe auf das Sitzbrett, also gleichsam auf den Schoß des Gottes legt, oder dass man es auf dem Schemel ihm zu

Füßen bereitet. So sehen wir auf Fig. 1 den Thron allein ohne Altar und bei dem Thronbau von Amyklai wird wenigstens kein Altar erwähnt — obwohl die Opferspuren an der linken Seite desselben sein einstiges Vorhandensein möglich machen. Es ist also meine Überzeugung, dass von altersher — d. h. seitdem man gewöhnt war, beim Speisen über dem Boden erhöht zu sitzen — der Gottessitz das wesentlichste Geräth eines Heiligthums war, nicht der Tisch. Gleichwohl bin ich entfernt zu glauben, dass künstliche Thronbauten jemals sehr häufig waren oder dass die zahlreichen Angaben, in denen als Ausstattung alter Heiligthümmer nur βωμοί erwähnt werden, anfechtbar seien. Ich leugne nur, dass die βωμοί von Haus aus ihrem Wesen nach immer Tische sind: sie sind Sitze, oder vielmehr im eben angedeuteten Sinne Combinationen von Sitz und Tisch.

Das zu erkennen, braucht man nur den Blick auf gewisse alte Denkmäler zu richten, die Altäre einer ganz merkwürdigen Gestalt zeigen: Altäre von Stufenform. Sie erscheinen in der Regel ziemlich groß und sind in zwei Absätzen gebildet, wovon der hintere höhere gewöhnlich breiter ist als der vordere. Wird ein Opfer an ihnen dargestellt, so findet dieses aber auf dem unteren schmäleren Absatze statt, der obere bleibt leer. Das erfordert eine Erklärung, und so kam man überein, in der Oberstufe eine Art „Windfang“, eine Schutzvorrichtung für den Feuerplatz zu erblicken. Dagegen wäre ich geneigt, in der Oberstufe vielmehr den Sitzplatz für den Gott zu erkennen, in der unteren den Schemel seiner Füße und zugleich den Ort, wo ihm seine Speise bereitet wird, die er so auf die bequemste Weise zur Hand hat.

Es gibt unter den Beispielen solcher Altarform eines, das die Richtigkeit dieser Auslegung direct zu bezeugen scheint, und gerade bei ihm ist der nächste Sinn des Bildwerkes schon erkannt und das Wesen der Sache damit in der That gestreift worden.

Fig. 10 gibt ein bekanntes kyrenäisches Schalenbild wieder, über das sich Studniczka, Kyrene S. 14 folgendermaßen äußert: „Hier ist nicht, wie mehrfach angenommen wurde, Prometheus dargestellt, sondern Zeus, der auf einem Altar von derselben Stuhlform sitzt, wie er auf der Darstellung eines Atheneopfers auf einer hochalterthümlichen Schale des British Museum wiederkehrt“ (Fig. 11). Die Sache ist zweifellos. Natürlich hat man sich den Altar nach unten verlängert und im ganzen

von colossaler Größe zu denken. Constructiv erscheint er aus Quadern gemauert, deren Fugen mit übertriebener Deutlichkeit angegeben sind.

Fig. 10 Kyrenaiisches Schalenbild.

Ein Opfer brennt hier nicht zu den Füßen des Gottes, dafür zeigt uns ein solches das eben erwähnte alterthümliche Schalenbild Fig. 11.

Fig. 11 Theil eines altattischen Schalenbildes.

Hier sitzt Athene freilich nicht auf ihrem „Stuhle“, sondern sie steht aufrecht hinter demselben; aber ihr Platz ist doch nicht leer, er wird von ihrem attributiven Thiere, der Krähe, eingenommen.[19]) Damit

[19]) C. Smith, der die Vase publicierte, sagt dazu, journal of hell. studies I S. 203 „in the shape (of the altar) ... there is possibly a reference to the seats of the deities frequently placed in their temples.“

klingt die alterthümliche Darstellung merkwürdig und sicher nicht unbedeutsam an jene früher besprochenen Throne an, denen als Thronwächter die Götterthiere beigegeben sind.

Von den übrigen mir bekannten Beispielen dieses Typus sind zunächst zwei wichtig, die sich beide auf einer unteritalischen Vase der Ermitage befinden (Fig. 12). Die Darstellung, eine Komödienscene, ist ausführlich besprochen von Wieseler Annali 1859 p. 379 ff. Dieser erkennt links „Giove in trono“; die Libation rechts erfolgt ihm auf der „base d'un ara“. Aber es handelt sich doch wohl um zwei „Thronaltäre“. Allerdings sitzt Zeus links nicht auf dem ihm zukommenden

Fig. 12 Unteritalisches Vasenbild.

Platze auf der Oberstufe — aber ich glaube, das gehört zum Witz der Scene. Herakles bringt ihm scheinbar eine Schüssel mit Früchten; statt sie ihm aber zu geben, isst er sie vor den Augen des göttlichen Vaters selbst. Erzürnt darüber, ist Zeus von der Höhe des Sitzes heruntergerutscht auf den Thronschemel, schwingt den Blitz und zappelt mit den Beinen. Die Libation rechts erfolgt ganz richtig auf der Unterstufe, also zu Füßen der oben unsichtbar thronenden Gottheit.

Sonst sind noch aus der Reihe dieser „Altäre“ zwei interessant — sofern sie augenscheinlich überhaupt keine Altäre sind, sondern reine Throne. Fig. 13 von einer Kassandrascene (aus Benndorf, Griech. und sicil. Vasenb. LI 1) zeigt ein Geräth, das auch als ein „Stufen-

altar“ nicht verständlich wäre, denn es hat keine Oberstufe, sondern eine von vorne nach rückwärts ansteigende und dann sich steil er-

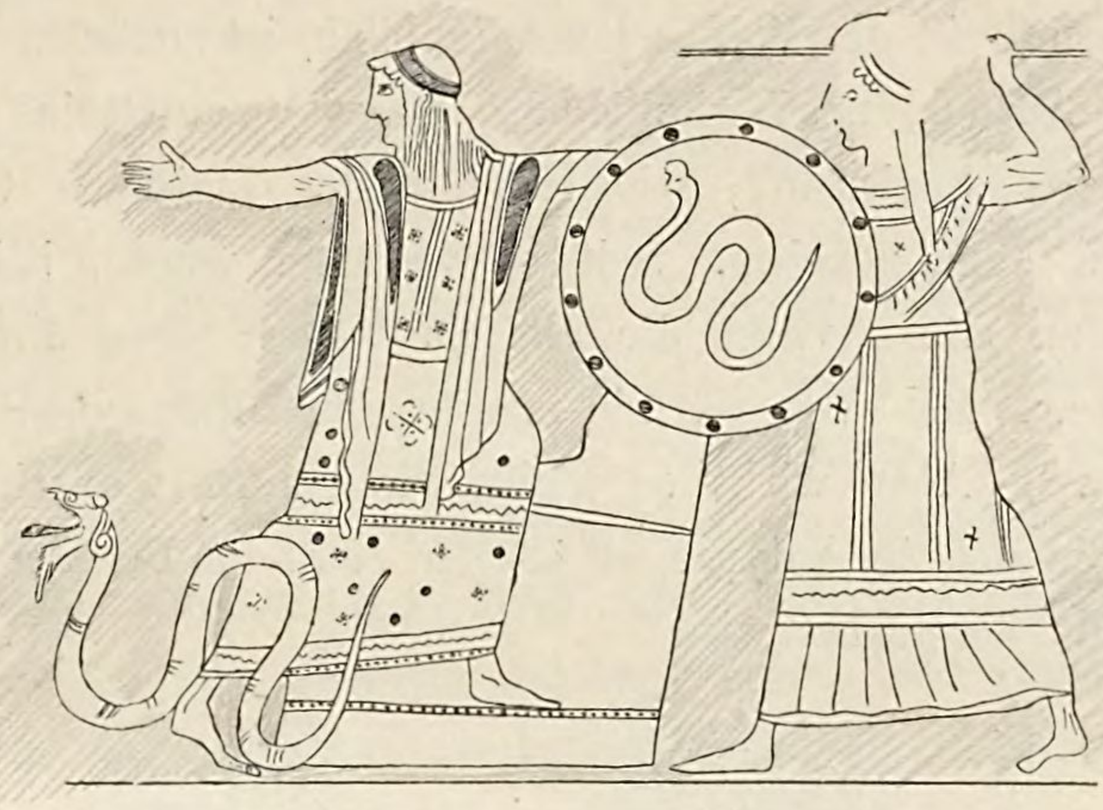


Fig. 13 Lekythos aus Gela.

hebende, vermuthlich runde Lehne. Die Sitzfläche innen ist außen durch eine (umlaufende) Doppellinie markiert.

Noch deutlicher, weil ganz sichtbar, ist der Thron von Fig. 14 (nach arch. Jahrbuch 1890 S. 247). Hier soll „Achilleus am Altar den Troilos ermorden“. Das Ding hätte aber für einen Altar eine ganz unmögliche Form; es ist ein runder Thronstuhl, in dessen Höhlung, nämlich auf das Sitzbrett, Achilleus das Blut des geschlachteten Troilos fließen lässt.

Fig. 14 Von korinthisch-attischer Amphora.

Darin mag man ein paar merkwürdige Belege erblicken, wie lang sich der Throncultus — oder die Kenntnis desselben — in Griechenland erhielt. Wie spät oder wie früh er ganz verschwand, bleibt fraglich. Erst seit dieser Zeit würde der Altar nur mehr als Gottestisch gelten können. Aber ein Fehlschluss würde es wohl sein, wenn man das Abkommen der Stufenaltäre und die Herrschaft der einflächigen βωμοί als maßgebendes Symptom einer Wandlung der Anschauungen auffassen wollte. Noch steht eine Erklärung aus, weshalb die würfelförmigen

Altäre fast regelmäßig an der Oberfläche rechts und links polsterartige Aufsätze tragen. Ich wäre geneigt zu glauben, dass darin ein alt über. kommener Hinweis auf den Stuhlcharakter des Altars liegt. Wie lang das im Bewusstsein des Volkes lebendig blieb, ist zunächst gleichgiltig. Den ersten Anstoß zur Verdunkelung dieses Bewusstseins hat gewiss die veränderte Speisesitte, wie sie mit der jonischen Cultur nach Griechenland kam, gegeben. Seit es vornehm wurde, bei Tische zu liegen statt zu sitzen, verlor die alte Cultusform ihren directen Bezug zur Gegenwart und von da ab musste ihr allgemeines Verständnis verdämmern.[20]) Aber wirkt es nicht wie ein Blitz durch die Nacht, wenn noch in der Apokalypse II 13 der Altar zu Pergamon als „des Satans Stuhl“ bezeichnet wird?

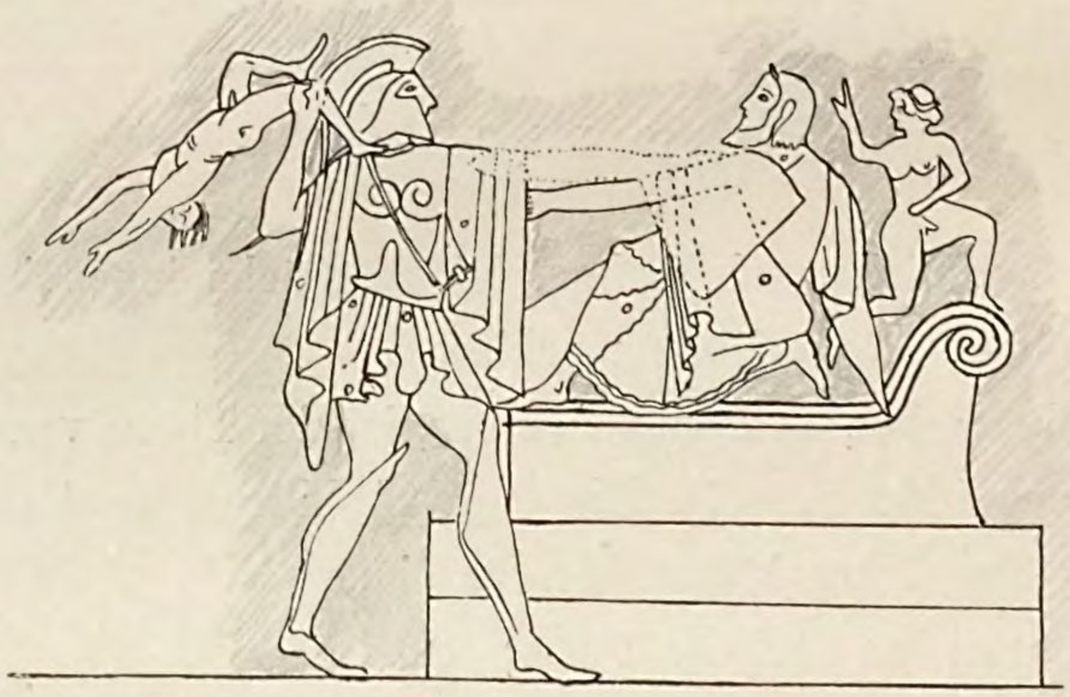


Fig. 15 Vasenbild.

Vielleicht hat man hie und da versucht, dem Absterben der zugrunde liegenden Idee entgegenzuwirken, indem man die veränderte menschliche Sitte auch der Gottheit unterschob. Ich kenne wenigstens ein altes Beispiel, wo ein Altar nicht als Thron, sondern als Kline construiert ist. Fig. 15 wiederholt ein bekanntes Vasenbild, auf dem der große Altar rückwärts eine steile Erhebung zeigt, die in eine Volute eingerollt ist. Dass das keine „Oberstufe“ sein kann, ist klar. Aber auch eine Rückenlehne ist es nicht, dazu ist die Fläche davor

---

[20]) Die Form des von Pausanias V 13, 8 umständlich beschriebenen Zeusaltars von Olympia glaubte ich längst auch nur im Schema eines Stufenaltars verstehen zu können. Neuestens haben Puchstein-Koldewey, Jahrbuch 1896 S. 53 ff., eine Reconstruction in ähnlichem Sinne versucht.

im Verhältnis zur Altarhöhe viel zu ausgedehnt (man vergl. den gegebenen Maßstab des auf diesem Altare knieenden Priamos). Es ist eine Polsterlehne für den linken Arm; der Gott, hier also Zeus, soll beim Speisen liegen, wie es die Menschen dieser Zeit gewohnt sind.

Das Beispiel ist, wie gesagt, singulär und es ist auch nicht glaublich, dass dieser modernisierte Throntypus in Wirklichkeit häufig zu finden war. Uns aber ist es wertvoll, denn es beleuchtet als ein weiteres scharfes Schlaglicht die wahre Bedeutung des βωμός.

Wir haben gesehen, dass der Götterthron keineswegs etwas specifisch Griechisches ist, sondern ein Cultusgeräth, das wir bei allen antiken Völkern antreffen. Es liegt also nahe zu vermuthen, dass auch der Thronaltar anderwärts geläufig war. Ich habe darüber keine Studien angestellt, oder vielmehr die begonnenen bald abgebrochen, da sie mich nicht rasch genug zu greifbaren Resultaten zu führen schienen.

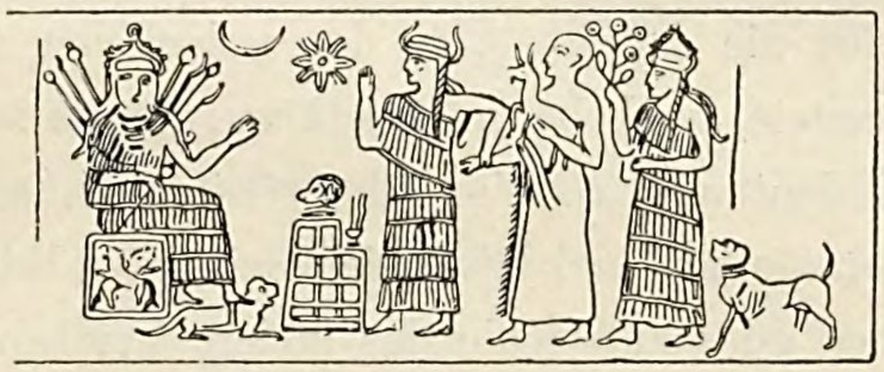


Fig. 16 Chaldaeischer Cylinder.

Nur im Vorbeigehen sei daher darauf hingewiesen, dass sich der altgriechische Stufenaltar, genau in der uns nun bekannten Art dargestellt, auf einem öfter besprochenen chaldäischen Cylinder findet (Fig. 16). Auf der unteren schmäleren Stufe brennt wieder die Opferflamme, auf der Oberstufe scheint ein Kopf zu stehen. Man möchte glauben, er vertritt die Gottheit — aber ich vermag das nicht zu beurtheilen und finde bei andern keine Aufklärung darüber.

Auf griechischem Boden bleibend, seien noch einige Erwägungen vorgebracht, die sich von selbst aus dem oben Dargelegten zu ergeben scheinen.

Wir wissen, dass im griechischen Theater das Centrum der Orchestra der Altar des Dionysos bildete. Um ihn her bewegte sich ursprünglich der Chortanz, der von Haus aus religiöser Natur war. Ist das ein Tanz um einen Tisch gewesen? Das wäre ganz singulär;

aber dass man um einen Thron tanzt, auf dem der Gott gegenwärtig gedacht wird, dafür haben wir anderwärts Belege genug. — Als dem Chor ein Schauspieler gesellt wird, tritt dieser oder setzt sich auf die Thymele. Wozu thut er das? Um sich vom Chor abzuheben, sagt man. Er thut es vermuthlich als Stellvertreter des Gottes, dessen Maske er wahrscheinlich anfänglich trug und in dessen Person er agierte.

Schutzflehende setzen sich von altersher auf Altäre und sind dadurch gegen feindlichen Angriff gefeit. Es ist erklärlich, dass diese Folge eintritt, aber weshalb genügt dazu nicht das bloße Anfassen des Altars? Es ist doch auf alle Fälle nur eine symbolische Handlung; wird diese eindringlicher oder würdevoller, wenn man sich auf den Platz setzt, von dem der Gott zu essen pflegt? Der ἱκέτης bringt sich doch nicht etwa selbst zum Opfer oder übergibt sich dem Gotte für die Zukunft als Leibeigener. Nein, er setzt sich nicht auf den Tisch, sondern auf den Thron des Gottes, mit andern Worten dem Gotte in den Schoß. Nun ist aber die Aufnahme in den Schoß von altersher bis zu uns eine weit verbreitete, symbolische Handlung, die als solche einschneidende rechtliche Bedeutung hat. Wie Jakob Grimm in seiner Deutschen Mythologie S. 724 dargethan und mit vielen Beispielen belegt hat, ist das Setzen in den Schoß oder aufs Knie das äußere Zeichen der Aufnahme in die Geschlechtsgenossenschaft, in die gens. So setzte man z. B. den neugebornen Odysseus seinem Großvater auf die Kniee, „dass er ihm Namen gebe (τ 400 ff.); er ist ihm πολυάρητος, Wunschkind.“ Wenn sich der Schutzflehende also auf den Altar und damit auf des unsichtbaren Gottes Schoß setzt, so wird er förmlich der Geschlechtsgenossenschaft desselben einverleibt; wird er nun verletzt, so muss der Gott für ihn die Blutrache übernehmen, wie der älteste Agnat einer irdischen Familie für einen Beschädigten seiner Sippe. Zu vergleichen sind die von Benndorf, griech. und sicil. Vasenbilder S. 56 ff. zusammengestellten und erklärten Monumente, welche in offenbarem Zusammenhange mit den Ceremonien der ἡμέρα κουρεῶτις an den Apaturien die Weihung eines Kindes auf dem Altar oder seine Darstellung im Heiligthume (Herodot VI 61) vorführen.

Damit erhalten ein paar Heroenthaten der epischen Zeit eine gesteigerte Beleuchtung. An sich ist diese Symbolik des „Schutzflehens“ prachtvoll empfunden. Auch der Wildeste einer wilden Zeit,

der nicht leicht einen Frevel scheut, zu dem ihn sein Temperament verleitet, wird einhalten, wenn er sich in Gefahr sieht, die Blutrache

Fig. 17 Amphorenbild.

eines Gottes auf sich zu laden, an deren sicherem Eintritt er nicht zweifeln kann. Es musste also griechischer Empfindung als der Gipfel frevelhaften Übermuthes erscheinen, wenn ein Held es wagte, eine

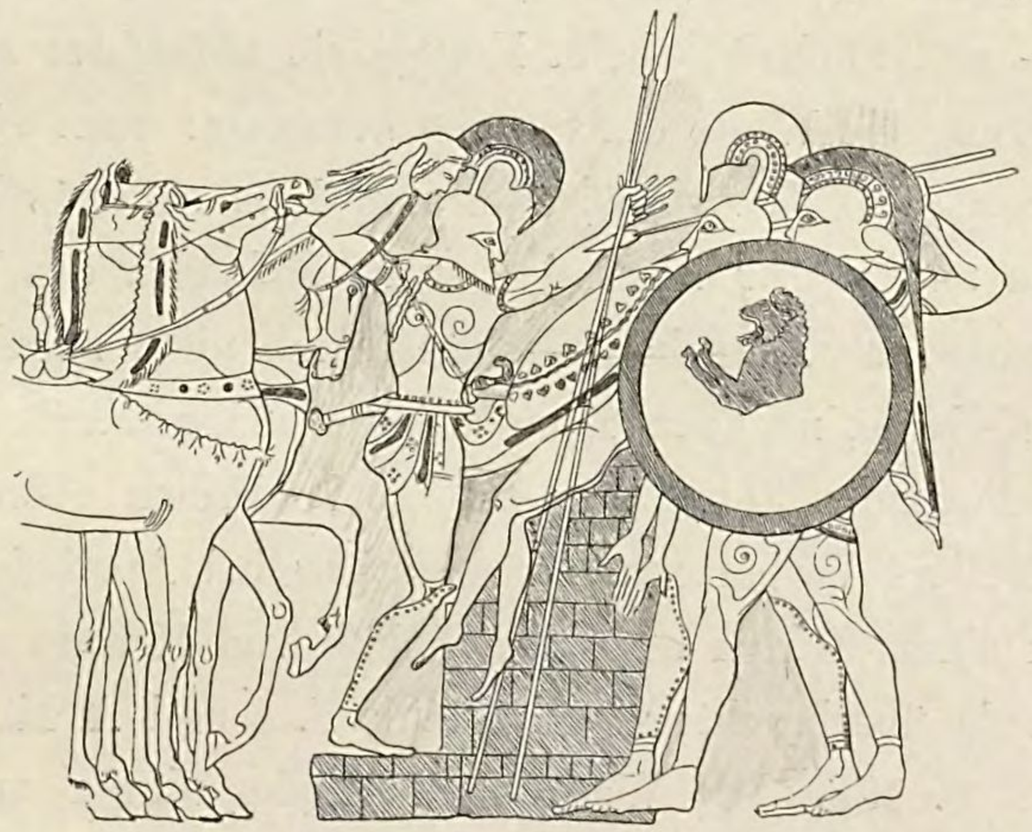


Fig. 18 Vasenbild.

Gottheit gerade in diesem Punkte zu verhöhnen und sich so deren unausbleibliche Rache zuzuziehen. So erscheint Ajas, der Kassandra

aus dem Schoße Athenes reißt, vor allen aber Achilleus, wenn er den Troilos direct auf dem Altare des Apollon schlachtet und das Blut seines Opfers in den Schoß seines Gottes rinnen lässt, wie es Fig. 14 bezw. Fig. 17 und 18 vortrefflich zeigen. Auf Fig. 17 steht Troilos auf der Oberstufe des Thronaltars, also im Schoß des Gottes, auf Fig. 18 ist er in denselben hingestreckt. Kein Grieche konnte zweifeln, dass von dem Momente dieser That ab Achilleus Leben verfallen war und er durch Apollon umkommen musste, wie nicht minder zweifellos des Ajas Untergang durch Athene mit dem Frevel an Kassandra entschieden war.

In den dargelegten Gedankengang fügt sich schließlich ein Hinweis, den ich von Otto Benndorf während der Drucklegung erhielt, so überraschend ein, dass ich mir eine schriftliche Fassung erbat, um sie an dieser Stelle einzuschalten.

„Einer neuen Beachtung empfehle ich die bekannten, einst viel umstrittenen Vasenbilder, deren Bezug auf den Mythus von Helenas Entstehung aus dem Eie Kekulé in der Bonner Festschrift feststellte. In allem Wesentlichen übereinstimmend, greifen diese Bilder aus dem Verlaufe des Mythus einen Moment heraus, dessen eigentliche Bedeutung ich noch nicht ausgesprochen sehe. Dass als Vorwurf ‘die Auffindung des Eies’ zu erkennen sei, wie kürzlich die Scene präcisiert worden ist — und ähnlich scheint Kekulé sie aufgefasst zu haben, da er zur Erläuterung die Worte der Sappho heranzog: φαῖσι δή ποτα Λήδαν ὑακίνθινον πεπυκαδμένον ὤιον εὕρην, aber ihm kam es auf Sicherung der Hauptsache an und sichtlich vermied er es, sich über das Weitere klar und unzweideutig auszusprechen — könnte ich nicht zugeben. Das Ei, welches Nemesis legte, nachdem Zeus in Schwanengestalt ihr beigewohnt, wird allen vorliegenden Zeugnissen zufolge im Freien gefunden, ἐν τοῖς ἕλεσιν nach Prellers Verbesserung von ἄλσεσιν bei Apollodor III 10, 7, und dann von einem Hirten oder gewöhnlich von Hermes in göttlicher Sendung an Leda überbracht; vergl. Kekulé S. 8 und A. Körte, archäol. Anzeiger 1896 S. 138. Die Worte der Sappho, deren ursprünglicher Zusammenhang unbekannt ist, mögen einer anderen Version angehören, schließen aber den Fund des Eies im Freien, was das an sich Natürliche ist, keineswegs aus. In sämmtlichen Bildern sieht man aber das Ei innerhalb eines durch Säulen, Weihgeschenke oder ein Cultbild

geschilderten Heiligthumes hingelegt auf den Altar, also einen der Entdeckung des Eies nachfolgenden, späteren Moment der Erzählung beabsichtigt, den auch die Bildwerke selbst deutlich genug anzeigen.“

„Immer umstehen den Altar Leda, Tyndareos und die Dioskuren, zuweilen ist Hermes gegenwärtig oder er entfernt sich wieder, nachdem er das Ei überbrachte, und unter eindrücklich variierten Geberden von Spannung oder Staunen fixieren die Versammelten das Ei mit ihren Blicken. Leda als Pflegemutter der Helena ist überall hervorgehoben und einmal bethätigt sie sich mit beiden Händen so wunderlich an dem Eie, dass es nicht wohl missverständlicher ausgedrückt sein könnte, wenn sie es, wie vermuthet ward, als solches anfassen, aufheben und an sich nehmen sollte. Ihr scheinbar ungeschicktes Zugreifen muss einen gewichtigeren Zweck verfolgen, und die an sich räthselhafte Weise, wie das Ei selbst dargestellt ist, verräth ihn. Nur einmal nämlich ruht es auf dem Altar im natürlichen Gleichgewichte der Lage; sonst steht es wie unter einem geheimen Ruck von ihm empor oder hat durch eine von innen treibende Bewegung bereits den reinen Umriss verloren, ja zu einer unregelmäßig ausschwellenden Körpermasse sich verändert, die von früheren Interpreten, welche noch nicht voll vergleichen konnten, gelegentlich für einen Stein genommen wurde. Kurz, Leda und die ihrigen sind nicht als glückliche Finder überrascht, sondern weil sie das im Eie plötzlich sich entwickelnde Leben erblicken und erkennen, wie ängstlich Zuwartende erregt, daher Leda wie eine Geburtshelferin schon sich anschickt, die Kommende zu empfangen. Genau entspricht ein merkwürdiges Berliner Gefäß (n. 2430), welches flüchtig schon einmal verglichen wurde, aber für die Deutung ungenützt blieb. Das Bild zeigt eine weibliche Gestalt, nachdenklich stehend einem Altar zugewandt, auf dem man wieder ein großes Ei sieht, und das Ei schnellt wieder von ihm empor, weil ein in den Dotter eingezeichneter Götterknabe mit allen Kräften dem Lichte zustrebt. Was hier sinnfällig voll zum Ausdruck kommt, ist dort in leisen feineren Zügen angedeutet, die in ihrer Vereinigung indes nicht minder sprechend sind.“

„Damit ergibt sich ein Sachverhalt, der zu bestimmten Schlüssen auffordert. Durch das Bonner Gefäß, welches allem Schwanken ein Ende machte, ist der Altar als derjenige des Zeus gesichert. Klar ist also, dass Helena als Erzeugte des Zeus in seinem Heiligthume, dem-

nach unter seinem Schutze, ja in seiner Gegenwart geboren wird, und fraglich kann nur das eine sein, wie der Hergang der Geburt als solcher gedacht war. Direct ausgesagt ist in den Bildwerken darüber nichts, und von dem durchsichtig reinen Ernste ihrer Sprache liegt die späte Überlieferung, dass Leda das Ei bis zur Zeit der Reife in einer Lade verwahrte, oder gar der Lustspielwitz des Kratinos, dass sie es wie eine Henne selber auszubrüten habe, unvereinbar weit und unverträglich ab. Leiten kann allein die Idee der Bildwerke selbst, vor allem der bedeutsame Umstand, für den noch jeder Aufschluss fehlt, dass es immer und überall der Altar ist, auf welchem die Geburt vorgeht. Dass seine Wärme es sei, welche die Ausbrütung bewirke, wäre ein frostiger Gedanke, und mit naheliegenden, hundertfach verwandten Ausdrucksmitteln der Vasenmalerei hätte er so leicht verdeutlicht werden können, dass man sich gern nach einem tieferen Grunde umsieht. Galt der Altar wirklich einmal als Sitz und Thron der unsichtbaren Gottheit, auf den sie das Gebet zum Genusse des Opfers herbeirief, so war für eine Zeit, welcher diese Anschauung lebendig oder noch verständlich war, das auf den Altar des Zeus hingelegte Ei der Nemesis im Schoße des unsichtbaren Zeus geborgen. Sollte der Künstler, der die Urcomposition schuf, oder der Dichter, der ihn dazu anregte, den Vollzug der Geburt ähnlich vorgestellt haben, wie die wunderbare Zeitigung des Dionysos im Schenkel des Zeus? Eine Doppelgeburt wäre das eine wie das andere. Mehr freilich als eine Frage lässt sich nicht aussprechen, aber jene Grundbedeutung des Altares vorausgesetzt und zugegeben, ist ihre Berechtigung nicht abzuweisen, mag sie sich auch im Dunkel früh vergessener oder verkannter Vorstellungen verlieren. Wie die Erstehung des Eros Protogonos oder des Dionysos aus dem Eie, worauf das Berliner Vasenbild nicht ohne Grund bezogen wurde, war gewiss auch diejenige der Helena Aphrodite aus dem himmelfarbenen Welteie orphisch, denn das ὑακίνθινον ᾠόν der Sappho, das bis in die neueste Zeit mit Conjecturen bedacht wurde, ist unantastbar.“

III. Mykenische und homerische Götter

Die heroische Zeit, wie sie sich uns in den homerischen Gedichten spiegelt, dachte sich ihre Götter der äußeren Erscheinung nach durchaus als Ebenbilder der Menschen gestaltet, aber — soferne sie sich nicht absichtlich in fremde Körperlichkeit verkleideten — von einer jedes menschliche Maß weit überragenden Größe. Wir lesen, dass der fallende Ares sieben Acker Landes bedeckt Φ 407; Eris, wenn sie sich ausdehnt, ragt mit dem Haupte bis zum Himmel Δ 443; Aphrodite kann ihren im Kampfe mit Diomedes gestürzten Sohn Aineias mit seiner vollen Wehr unter ihrem Rocke bergen E 315; Ares E 860 und Poseidon Ξ 148 brüllen wie zehn oder zwölftausend rüstige Männer, was natürlich die Vorstellung ihrer gigantischen Größe bedingt; Hera, als sie auf Lemnos dem Hypnos die Charitin Pasithea zuschwört Ξ 272, berührt mit der einen Hand die Erde mit der andern das Meer (wobei schon Nägelsbach, hom. Theologie S. 14 vor der Kleinlichkeit einer sogenannten „natürlichen Erklärung“ sich zu hüten rieth); der Dichter des Achilleusschildes hält zwei Gestalten in dem Lochosbilde für Götter, weil sie der Künstler vor ihrer Umgebung durch Größe ausgezeichnet hat „ὥς τε θεώ περ“ Σ 518. Und ihrer Größe entsprechend ist das Gewicht dieser Wesen gedacht. Unter den Schritten von Hera und Hypnos zittert der Wald Ξ 285; ebenso beben Höhen und Wälder, als Poseidon N 20 ff. von Samothrake nach Aigai wandelt und in vier Schritten am Ziele steht; als Athene E 838 zu Diomedes in den Wagen steigt, da kracht die Achse unter der Wucht der Göttin; der Kampfwagen, den Hebe E 720 ff. für Hera rüstet, hat eherne Räder an eiserner Achse. Vielfach nehmen diese Götter an den Menschen Antheil, redend und handelnd mischen sie sich gerne in Gesellschaft

wie in das Schicksal derselben; aber in der Regel wird ihre Nähe von den Sterblichen bloß geahnt und empfunden, sie walten durch die Welt als Unsichtbare, nur mit ihrem Willen erscheinen sie Günstlingen oder Feinden in leibhafter Gegenwart.[21])

Die mykenischen Götterthrone haben die Form der in den Palästen gebräuchlichen Herrschersitze, aber ihren Dimensionen nach sind sie für ungeheure Gestalten berechnet: der fünfzehn Meter hohe Koloss von Amyklai füllte den alten Gottessitz nicht aus. Sie erheben sich meistens unter freiem Himmel und sind aus massivem Gebälk construiert und unter dem Sitzbrette noch besonders durch eine Säule gestützt, als wären sie bestimmt, eine Last zu tragen, deren Gewicht ihrer Ausdehnung entspräche. Dem äußeren Anblicke jedoch ist und bleibt ein solcher Thron leer, auch in dem Momente, wo eine religiöse Feierlichkeit sich vor ihm vollzieht: es ist ein menschlich aber kolossal gebildeter unsichtbarer Gott, an den man sich wendet. In diesem allgemeinen Sinne scheinen also die mykenischen Götter diejenigen des homerischen Epos zu sein.

Gehen die Analogien nicht noch weiter?

Ich habe die Überzeugung gewonnen, dass die mykenische Zeit sich auf die Verehrung unsichtbarer Götter beschränkte und noch keine Cultbilder kannte. Wäre das richtig, so ergäbe sich scheinbar in diesem Punkte eine große Kluft zwischen der mykenischen Welt und derjenigen Homers, der man ja Cultbilder zuspricht. Aber die Vorfrage wäre wohl, wie ich jene Behauptung begründen will? Dass unter den mykenischen Funden, die ja fast durchwegs aus Gräbern stammen und Todtenbeigaben sind, keine Cultbilder erscheinen, ist wohl natürlich; dass die uns bisher bekannten bildlichen Darstellungen, deren verhältnismäßig doch nur wenige sind, keine solchen zeigen, mag Zufall sein. Sicher bezeugt ist der bildlose Cult nur durch die paar be-

---

[21]) K 507, O 243, Υ 375, ο 9 erscheinen die Götter nicht leiblich, nur ihre Stimme wird vernommen. Σ 166 und δ 367 hindert nichts, Iris und Eidothea sehr groß zu denken. Weder in diesen noch ähnlichen Scenen vermag ich Nägelsbachs l. c. ausgesprochene (und auch sonst häufig wiederholte) Ansicht zu theilen, daß „die Phantasie des Dichters in Bezug auf das Aeußere der Götter einem spröden Gegensatze in sich Raum gebe“.

sprochenen Beispiele: wer ertheilt das Recht, diese Einzelfälle zu generalisieren und in ihnen statt Ausnahmen, wie sie auch später noch vorkommen, die Regel zu erblicken? Nun ich meine, gerade Homer ertheilt dieses Recht.

Es ist nichts als ein Vorurtheil, wenn man im Epos Cultbilder finden wollte. Es ist nicht ein einziges drinnen; zum mindesten findet sich keine Stelle, die nothwendig so gedeutet werden muss.

Wiederholt werden im Epos Gottheiten als ἐύθρονοι oder χρυσόθρονοι bezeichnet: A 611; Θ 565; I 533; Ξ 153; O 5; ε 123; ζ 48; κ 541; μ 142; ξ 502; ο 495; ρ 497; σ 56, 250, 318; τ 319, 342; υ 91; [χ 198]; ψ 244 [347]. Nach der herrschenden Ansicht denkt man sich diese Epitheta entstanden unter dem Eindrucke sitzender Cultbilder, deren Sessel, ebenso wie Theile der Idole selbst, mit Metallblech überzogen gewesen wären. Ich stelle gar nicht in Abrede, dass man sie so verstehen kann und ebensowenig, dass man sie vielleicht schon früh so verstand; aber dass sie von Haus aus so gemeint waren, räume ich nicht ein. Ich meine vielmehr, die Dichter schufen die Beiworte „mit schönem, mit goldenem Throne“ angesichts der prächtigen, für die Phantasie so eindrucksvollen Cultstätten unsichtbarer Götter, die eben Throne waren und durch die, ganz in der Weise, wie es diese poetische Formel ausdrückt, das Übersinnliche mit dem Sinnlichen zu einer einheitlichen Vorstellung verknüpft erschien.[22]) Von diesen Beiworten abgesehen, gibt es nur eine einzige Stelle, bei der man an ein Cultbild denken kann und thatsächlich zu denken pflegt. Aber auch sie ist einer anderen Beleuchtung sehr wohl fähig.

---

[22]) Man möchte sogar glauben, noch Sappho habe bei ihrer Anrufung Aphrodites (fragm. I 1):

ποικιλόθρον', ἀθάνατ' Ἀφροδίτα,

schwerlich an ein thronendes Cultbild gedacht. Die Bezeichnung kann speciell für die kyprische Göttin noch lange im alten Sinne verständlich gewesen sein, falls wie es den bestimmten Anschein hat, die einzige Art von Cultbild, unter dem Aphrodite in Kypern jemals verehrt wurde, das Symbol des Steinkegels war. Was Ohnefalsch-Richter, Cypern, die Bibel und Homer S. 270 über diesen Punkt vorbringt, würde wie das meiste in diesem Buche (bis auf die Ausgrabungsberichte, die verlässlich zu sein scheinen), methodischer Sichtung bedürfen, um wissenschaftlich überhaupt brauchbar zu sein.

Im sechsten Gesange der Ilias mahnt Helenos den Hektor, vom Schlachtfelde zur Stadt zu gehen und Hekabe zu bitten, dass sie Athene durch Geschenk und Versprechen bestimme, die Stadt vor Diomedes zu schirmen. Helenos räth, letzteres in folgender Weise zu thun:

Z 87 ἡ δὲ (μήτηρ) ξυνάγουσα γεραιὰς
νηὸν Ἀθηναίης γλαυκώπιδος ἐν πόλει ἄκρῃ,
οἴξασα κληῖδι θύρας ἱεροῖο δόμοιο,
90 πέπλον, ὅ οἱ δοκέει χαριέστατος ἠδὲ μέγιστος
εἶναι ἐνὶ μεγάρῳ καὶ οἱ πολὺ φίλτατος αὐτῇ,
θεῖναι Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο,
καί οἱ ὑποσχέσθαι δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῷ
ἤνις ἠκέστας ἱερευσέμεν, αἴ κ' ἐλεήσῃ κτλ.

Diese Bitte trägt dann Hektor fast wörtlich seiner Mutter vor Z 269 ff., und nun wird beschrieben, wie diese den Peplos zu holen geht und die Weiber zusammenrufen lässt, die sie bei dem Bittgange begleiten sollen. Darauf heißt es:

297 αἱ δ' ὅτε νηὸν ἵκανον Ἀθήνης ἐν πόλει ἄκρῃ,
τῇσι θύρας ὤιξε Θεανὼ καλλιπάρῃος
Κισσηίς, ἄλοχος Ἀντήνορος ἱπποδάμοιο·
300 τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίης ἱέρειαν.
αἱ δ' ὀλολυγῇ πᾶσαι Ἀθήνῃ χεῖρας ἀνέσχον.
ἡ δ'ἄρα πέπλον ἑλοῦσα Θεανὼ καλλιπάρῃος
θῆκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο,
εὐχομένη δ'ἠρᾶτο Διὸς κούρῃ μεγάλοιο· κτλ.

Die Angabe, dass die Priesterin Theano der Athene den Peplos auf die Kniee legt, sollte „entschieden“ auf ein Sitzbild der Göttin weisen;[23]) man bedauerte nur, dass über dieses Bild selbst — abgesehen von dem Beiwort ἠύκομος, das an vielen Stellen Göttinnen beigelegt wird, wenn von ihnen die Rede ist — weiter gar nichts gesagt war. Und das wäre auch wirklich sehr auffällig. Die Dichter lieben es doch sonst, alle möglichen und oft weit minderwertige Dinge mehr oder weniger ausführlich zu beschreiben, und hier in dieser übrigens

[23]) Ich selbst, Homer. Waffen S. 45 glaubte mich dieser Annahme nicht entziehen zu können, trotz des Unbehagens, das ich dabei empfand.

so umständlich geschilderten Scene sollen sie die einzige sich darbietende Gelegenheit versäumt haben, über ein Cultbild etwas zu sagen, das doch direct zur Handlung gehört? Begreiflich wird dieses Schweigen aber ohneweiters, wenn eben kein Bild da war, sondern nur ein Gottessitz, sei es ein Thron, sei es ein Thronaltar. Zu diesem begibt sich die dazu allein befugte Priesterin und legt das Gewand auf den Sitz: damit legt sie es mittelbar in den Schoß der unsichtbar gegenwärtigen Göttin.

Weiß aber das Epos, das in dem langen Verlauf seiner Ausbildung so viel jüngere Einflüsse in sich aufnahm, noch nichts von Götterbildern [24]), so kann auch die Zeit, in der seine Keime erwuchsen, die von uns sogenannte mykenische Cultur, keine Cultbilder gehabt haben, und man darf ihr Fehlen auf den Darstellungen, beziehungsweise das Vorkommen von leeren Thronen auf diesen, als Beweis und Gegenbeweis verwerten.

Wenn aber die epische Zeit ihre Götter noch nicht im Bilde verehrte, folgt daraus, dass sie Darstellungen von Göttern überhaupt nicht kannte? — Das würde ein übereilter Schluss sein. Wenden wir uns hier wieder zunächst an Homer um Rath.

Wir sind gewohnt, zu sehen, dass das Epos die naive sinnliche Sachlichkeit, mit der es alle Erscheinungen der Wirklichkeit umfasst, ganz gleichmäßig auch auf Gegenstände und Wesen der übersinnlichen Welt anwende. Eine ganze Schar herrlicher Göttergestalten bewegt sich leibhaft vor unsern Augen, charakteristischer und individueller durchgebildet, als es je einem andern Volke gelang. Aber es ist schon öfter

---

[24]) Man glaubt allerdings, auch indirect schließen zu können, dass die homerischen Dichter Kenntnis von Götterbildern gehabt hätten: aus der mehrfachen Erwähnung von Tempeln. Aber abgesehen, dass die Existenz von Tempeln keineswegs die von Bildern in ihnen zur nothwendigen Folge hat, darf ich hier schon die Überzeugung aussprechen, dass mir auch die Tempelerwähnungen im Epos nicht unanfechtbar scheinen; ja dass ich im Gegentheile glaube, es sei — außer an einer (jungen) Stelle, A 59, der aber 447 ff. gleich direct widerspricht — bei Homer überhaupt nicht von Tempeln im späteren Sinne die Rede. Auf diese und verwandte Fragen hoffe ich demnächst ausführlicher zurückzukommen. Dass die mykenischen Götterthrone so wenig als die griechischen „Thronaltäre“ in Tempeln standen, lehrt schon der Augenschein.

und mit Recht betont worden, dass diese homerische Göttergesellschaft von einem ethischen Gehalte fast gar nichts durchfühlen lässt; dass ihr Wesen überhaupt kein sittliches oder durch die Forderungen der Vernunft bestimmtes ist, sondern nur ein ästhetisches. Diese Gestalten sind Kinder der Phantasie, nicht der Religion.

Suchen wir das Wesen der ersten „homerischen“ Dichter ohne Rücksicht auf spätere Fabeleien und moderne Theorien aus dem Epos selbst zu verstehen, so tritt uns ein Muster ihrer Art in dem Sänger Demodokos der Odyssee entgegen. Sie lebten von der Gunst ihrer Herren als deren Hofgenossen. Das homerische Epos ist ja von Haus aus durch und durch höfische Poesie, die nur die Thaten und Schicksale der Gebieter und der königlichen Geschlechter ihrer Muse wert findet. Wie klein immer der ursprüngliche historische oder sagenhafte Kern gewesen sein mag, aus dem das Ganze schließlich erwuchs, es gliederte sich nichts an, als was dieser Tendenz gemäß war. Dies findet seine Erklärung nicht bloß darin, dass die Schicksale fast jedes jugendlichen Volkes mehr oder weniger ausschließlich durch Charaktere und Thaten seiner Herrscher bestimmt werden, so dass die Geschichte dieser Häupter zugleich die der Gesammtheit ist: man braucht z. B. nur zu beachten, mit welcher offenbaren Geringschätzung das „Volk“ bei Homer behandelt wird; welches schadenfrohe Behagen der Dichter zu erkennen gibt bei der Schilderung der nach unsrer Empfindung nicht nur übermüthigen sondern ganz ungerechten Misshandlung, die Thersites (obwohl selbst adelig, doch der Vertreter der Masse), durch die „Herren“ erfährt, um zu erkennen, auf wessen Seite die Dichter standen, aus wessen Anschauungsweise und für wessen Geschmack sie ihre Kunst übten. So war ihnen denn auch für die Auffassung des Göttlichen natürlich das Verhältnis entscheidend, in das sich die Gebieter zu demselben gesetzt hatten. Bei diesen aber hatte in dieser Hinsicht sicher von jeher dasselbe gegolten, was wir auch anderwärts, bei den Großkönigen Asiens und Ägyptens und später bei den Königen Roms und denen der germanischen, slavischen u. s. w. Stämme sich wiederholen sehen: sie waren darauf bedacht gewesen, ihre Macht und ihr Ansehen über die Volksgenossen durch Familienlegenden zu steigern, wonach sie mit den Göttern ihres Landes in Verwandtschaft näheren oder ferneren Grades, oder wenigstens in persönlichem Schutzverhältnisse erschienen. Diese gegebenen

Bezüge griff die Poesie auf und bemühte sich, ihnen durch ihre Kunst greifbare und ergreifende Gestalt zu leihen. Dadurch musste sie mit Nothwendigkeit darauf geführt werden, die einzelnen Götterbegriffe, die nur als solche gegeben waren, nach Maßgabe der jeweilig zu schildernden Umstände und Ereignisse über die Grenze des rein theoretisch Zulässigen hinaus zu individualisieren und die Götter denen ähnlich zu gestalten, die ihnen ähnlich sein wollten.

Mit der Religion, mit dem officiellen Cultus, haben aber diese Spiele offenbar im Grunde gar nichts zu thun. Das erhellt schon aus einem Umstande, den Nägelsbach l. c. S. 132 ff. betonte, wonach die Dichter ausdrücklich den persönlichen Verkehr zwischen Göttern und Menschen in die Vorwelt verlegen, ihn in ihrer eigenen Zeit notorisch als erloschen ansehen, ihn selbst in der Epoche der epischen Handlung abnehmend darstellen; noch mehr aber aus einer andern Thatsache. Auch innerhalb der Gedichte selbst tritt, wer immer in ihnen sich mit Gebet oder Opfer an eine Gottheit wendet, für diesen Moment sofort aus dem Rahmen des Märchens heraus und steht in der Wirklichkeit seiner Zeit. Er sieht während der Cultushandlung den Gott niemals etwa vor sich sitzen oder stehen; er wird der Wirkung seiner Bitte nicht durch directe Zu- oder Absage versichert und erwartet das auch gar nicht; er vertraut nur, dass die Gottheit ihn hören könne und bescheidet sich im übrigen erst durch künftige Ereignisse zu erfahren, wiefern er Gnade gefunden habe. Ja noch mehr. Auch die prononcierte Parteistellung der einzelnen Götter, die sonst den Einschlag des poetischen Gewebes bildet, tritt in solchen Situationen in den Hintergrund. Nicht nur Zeus wird von Achaiern und Troern gleicherweise verehrt, selbst Athene thront als Stadtgöttin wie zu Athen so auch auf der Pergamos, wo sie sich Gaben und Opfer gefallen lässt. Das Heiligthum zu Paphos der ihnen sonst feindlichen Aphrodite ist auch den Achaiern hoch geehrt; Apollon, ihr grimmigster Gegner, besitzt ein Hauptheiligthum zu Pytho-Delphi, im Herzen von Griechenland, und ein zweites auf Delos besucht Odysseus bei der Fahrt nach Troja, um in Begleitung vielen Volkes da zu opfern u. s. w. Hier ist also plötzlich eine ganz andere Welt: an die Stelle der Gottesgestalt tritt die Gottesidee.

Damit ist das Verhältnis wohl klar gelegt. Die Dichter schaffen in ihrer Kunst Bilder der Götter, ja sie kennen solche auch aus dem Bereiche der bildenden Kunst. In den „Homer. Waffen“, S. 46, glaube ich gezeigt zu haben, dass der Dichter des Achilleusschildes in dem Lochosbilde Σ 516—519 zwei Gestalten von Heerführern mit Göttern verwechselt habe; solche Verkennung ist natürlich doch nur denkbar, wenn der Dichter Götterfiguren auf Kunstwerken gelegentlich zu sehen gewohnt war. Aber die Religion steht außerhalb dieser Kreise.

Es lässt sich nun zeigen, dass die mykenische bildende Kunst gerade in dieser Hauptrichtung mit der homerischen Poesie ganz parallel geht. Die äußeren Daseinsbedingungen theilt sie durchaus mit ihr. Sie ist ebenfalls ausschließend höfische Kunst, nur dazu da, den Haushalt der Fürsten zu schmücken und die Freuden ihres Lebens zu erhöhen. Und sie beschränkt sich nicht darauf, „rein decorativ“ die Geräthe mit an sich bedeutungslosen Ornamenten zu überziehen, sie geht mit Lebhaftigkeit darauf aus, die Phantasie zu beschäftigen, zu schildern, zu erzählen, innerhalb ihrer naturgemäß engeren Grenzen in ähnlicher Weise wie die Poesie. Mit Beherrschung schwierigster Techniken und einer oftmals verblüffenden Meisterschaft des Talents schafft sie in Einzelfiguren, Gruppen und ausgeführten Scenen beredte Darstellungen aus der Welt, in der sie und für die sie wirkt. Ihre Schöpfungen sind durchaus eigenartig und stilistisch frei; kein hieratischer Zwang nöthigte sie, mit ihrem Wollen unter ihrem Können zu bleiben. Gebunden ist sie nur insoferne, als sie im wesentlichen decorativen Charakter zu bewahren und noch nicht als Selbstzweck sich hervorzuwagen scheint. Das erklärt sich aber theilweise von selbst aus der Gebundenheit aller Lebensformen der heroischen Zeit, wie denn auch Homer noch keine freie Kunst kennt; hauptsächlich aber daraus, dass der Kunst das Hauptfeld zu ihrer eigentlichen Entfaltung, die Ausprägung religiöser Ideen in monumentalen Werken — was für alle künftigen Völker die hohe Schule der Kunstvollendung bedeutete — officiell noch völlig verschlossen war. Wie auch die mykenische Kunst den bildlosen Cultus der Zeit respectiert, lehren uns jetzt die im ersten Capitel besprochenen Werke. Es wäre dem Künstler von Fig. 1 ja natürlich ein Leichtes gewesen, „aus homerischer Anschauung heraus“, wie man sich das bisher vorstellte, eine Götterfigur auf den Thron zu setzen. Er hütete sich wohl.

Vielmehr verfährt die Kunst hierin genau wie die Poesie, aber wie diese unternimmt auch sie, nebenher Götter zu gestalten, einer künftigen Entwickelung gleichsam vorarbeitend.

In der That besitzen wir eine Reihe von Darstellungen, die man theilweise auf den ersten Blick für Götter erklären musste. Aber gerade hier wird uns der mangelnde Contact zwischen der künstlerischen Production und dem officiellen Cultus in demselben Sinne verhängnisvoll, wie er es für den Dichter des Achilleusschildes in der oben citierten Scene geworden war: nicht nur eine Deutung der Figuren auf bestimmte Götterindividuen — was auch aus anderen Gründen begreiflich wäre — sondern sogar die sichere Unterscheidung der Gestalten, die die Künstler als Götter im Gegensatze zu Menschen aufgefasst wünschten, wird uns in vielen Fällen einfach unmöglich.

Wir unterscheiden zwei, allerdings nicht ganz scharf zu trennende Classen von Darstellungen, von denen die einen mehr auf dem Boden der eigentlichen Kunst, die andern auf dem des Handwerks erwachsen:

1. Bilder von Einzelfiguren und Gruppen, in Gravierung oder Metallpressung, auf Werken der Kleinkunst, Ringen, Behängen, geschliffenen Steinen, u. s. w.

2. Plastisch ausgeführte Einzelfiguren, ebenfalls aus allerlei Materialien, in überwiegender Zahl aber aus Terracotta.

Fig. 19
Carneol von Kreta.

Fig. 20
Sarder von Vaphio.

Fig. 21
Chalcedon von Elis.

Fig. 22
Chalcedon von Vaphio.

Fig. 23
Amethyst von Vaphio.

Fig. 24
Carneol von Kreta.

Unter den Darstellungen der ersteren Art scheint gleich eine größere Typengruppe der eben formulierten Behauptung zu widersprechen. Es

handelt sich dabei um weibliche Gestalten, die den Bogen handhaben (Fig. 19, 20), Vierfüßler des Ziegengeschlechtes (Fig. 20, 21, 22) und Wasservögel (Fig. 23, 24) mit würgenden Händen gepackt halten oder davon tragen. Es ist kein Zweifel, dass mit diesen Bildern eine Göttin gemeint sei, eine πότνια θηρῶν zugleich und Todesgöttin, also ein Wesen nächst verwandt der Artemis Homers. Wir freuen uns dieser Gewissheit, aber sehen wir auch zu, wem wir sie danken: einem ziemlich äußerlichen Umstande. Gerade bei dieser Gottheit, wie bei kaum einer andern, bot sich dem Künstler das schlagende Charakteristikon für die Darstellung aus ihrem Wesen von selbst. Nichts lag näher, als die vernichtende Herrin des Lebenden als bewaffnete Jägerin zu bilden.[25]) Mit Cultbildern haben diese Figuren, deren keine der andern gleicht und die in ganz willkürlich freier Bewegung dargestellt sind, nichts zu thun; am wenigsten, wie bereits Studniczka, Kyrene S. 174 ff. darlegte, mit einem aus Asien überkommenen Bildschema. Fehlt doch diesen Götterfiguren, ebenso wie den Göttern Homers, grundsätzlich das orientalische Element der Beflügelung, das erst mit der jonischen Kunstweise aufkommt. Ja ich glaube sogar nicht einmal, was Studniczka l. c. S. 150 ff. anzunehmen scheint, dass diese Darstellung der thierwürgenden Göttin in Griechenland jemals vom Cultus formell recipiert wurde, d. h., dass es später Cultfiguren dieser Art gab. Der Kopfschmuck der Nemesis von Rhamnus, der nach Dümmlers feinsinniger Interpretation der Pausaniasstelle I 33, 3, mit Bildern unseres Schemas geschmückt war, scheint künstlerisch viel besser verständlich, wenn eine Darstellung dafür verwandt war, die officiell nie als etwas anders galt denn als freies Spiel der Phantasie, also an sich bedeutungsloser Zierat. Darauf dürfte schon die reihenweise Verwendung dieser Gruppe an der Stephane deuten; die Zurücksetzung eines ehemaligen Cultbildes würde man schwerlich so ausgedrückt haben.

---

[25]) Es kommt hier natürlich nicht darauf an, sämmtliche Darstellungen zusammenzutragen; ich gebe nur die besten Beispiele. Bezüglich Fig. 24 möchte ich bemerken, dass mir Studniczkas Vermuthung (Kyrene S. 164), die Göttin zwischen den Schwänen werde von diesen über das Meer getragen, nicht stichhältig scheint. Sie scheint vielmehr auf dem Wasser zu stehen, als Herrin des Lebenden auch in dessen Bereich. Die Schwäne lassen Köpfe und Flügel hängen, sie sind todt.

Wenn wir dieser Typengruppe nun den Namen Artemis geben, so übersehen wir nicht, wie ganz allgemein er nur auf sie angewandt werden darf. Eine weite Reihe wesensverwandter und doch verschiedener weil verschiedenen Landschaften angehöriger Göttinnen können in diesen für unsern Blick identischen Gestalten gemeint sein. Sie sind allerdings für die Folgezeit meist von der Artemis Homers verdrängt worden, beziehungsweise in ihr aufgegangen. Wie das geschah, hat Studniczka an dem schönen Beispiel seiner Kyrene eingehend gezeigt. Diese Processe hätten sich schwerlich so glatt vollziehen können, wenn die epische Zeit bereits Cultbilder, in localer Eigenart geprägt, gekannt hätte.

Ist uns aber bei diesen Figuren wenigstens im allgemeinen noch ein Anhalt für die Erkenntnis geboten, so sind wir dagegen ganz im Ungewissen, wenn wir uns nun in dem mykenischen Denkmälervorrathe nach weiteren Göttinnen umsehen. Auf jedem Schritte begleitet uns jener oben bezeichnete Zweifel.

Fig. 25
Glas von Mykenai.

Fig. 26
Glas von Mykenai.

Fig. 27
Goldring.

So zeigt uns die Glaspaste Fig. 25 eine weibliche Gestalt, die einen großen Schlüssel hält. Ist das eine Göttin? Die Möglichkeit muss offen bleiben, dass eine solche gemeint sei, etwa Hekate, deren Cultus wie in Kleinasien, namentlich in Karien, auch in Griechenland, speciell in der Argolis, uralt gewesen zu sein scheint (Pausan. II 22, 7). Wie sie auf späteren Monumenten als Thor- und Unterweltsgottheit mit dem Schlüssel auftritt, könnte derartiges auch hier schon vorliegen. Aber sonst deutet doch nichts an der Figur auf ein überirdisches Wesen und das Attribut des Schlüssels kann ebensogut z. B. einer Priesterin zukommen.[26]) Zu entscheiden ist das nicht.

[26]) Schon bei Homer erscheint es in der oben berührten Scene als Vorrecht der Priesterin, das Heiligthum mit dem Schlüssel zu öffnen:

Z 89 οἳ ξασα κληῖδι θύρας ἱεροῖο δόμοιο . . .

Z 298 τῇσι θύρας ὤιξε Θεανὼ καλλιπάρῃος . . .

Sieht man von den paar Beispielen der „nackten Astarte“ ab, von denen später die Rede sein wird, so ist merkwürdigerweise nicht einmal Aphrodite mit Sicherheit aufzufinden. Merkwürdigerweise; denn auch zu ihrer Charakterisierung gab der Cultus wenigstens etwas schon an die Hand: die Taubenbegleitung. Eine Gestalt mit diesem Kennzeichen, wie sie doch in der späteren hellenischen Kunst schon früh genug auftritt, suchen wir aber, bis jetzt wenigstens, vergebens. Mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit wären noch Figürchen wie Fig. 26, wegen des ebenfalls charakteristischen Brüstehaltens mit solchem Namen zu belegen; aber sonst?

Furtwängler und Löschcke, Myken. Vasen S. 77, meinten die von ihnen l. c. Taf. E 34 zuerst publicierte Gruppe auf einem Chalcedon von Elis (unsere Fig. 21) sei vielleicht als „Aphrodite mit dem Bocke“ zu verstehen. Das Thier ist aber kein Ziegenbock, wie er später der Aphrodite Pandemos zugetheilt erscheint, sondern eine Antilope, also ein Jagdthier, und die Göttin daher schwerlich aus der obigen Reihe der „Artemistypen“ zu lösen. Ebenso wollten die genannten Gelehrten die sitzende Frau auf dem Goldringe Fig. 27 Aphrodite benennen, wegen des Spiegels, den sie in der Hand hält. Inzwischen sind aber bekanntlich Spiegel genau der Form, wie sie das Figürchen in der Rechten hält, in Elfenbein montiert, schon mehrfach als Todtenbeigaben mykenischer Frauen gefunden worden. Dieses Geräth dürfte also in der mykenischen Zeit, wie der Fächer, bevorrechtender Schmuck der höfischen Damen gewesen sein. Und sonst ist die sitzende Frau an sich durch nichts als Göttin gekennzeichnet. Dass die vor ihr Stehende mit erhobener Hand adoriere, ist nicht ausgemacht. Das Erheben einer Hand mit drei gestreckten Fingern bezeichnet in der späteren Zeit, wie zahlreiche Darstellungen lehren, oft lediglich den Gestus der Rede; das kann auf sehr alte Sitte zurückgehen. Also könnte hier eine sogenannte Genrescene gemeint sein: eine vornehme Frau, die sich mit einer Dienerin unterhält. Ein einziger Umstand würde verhindern, diese Deutung anzunehmen, nämlich die Gewissheit, dass das Geräthe rechts in der Ecke ein Cultusgeräth wäre. Damit würde allerdings die Annahme, dass es sich um eine Göttin handle, die etwa mit einer ihrer Nymphen im Gespräche wäre,[27]) sehr nahe gelegt. Demgemäß gäbe gerade unser Bild

[27]) Als eine begleitende Nymphe ist doch wohl auch die weibliche Figur hinter

eine hübsche Illustration zu der Homerstelle, wo sich Aphrodite zum Spiele mit ihren Nymphen nach Paphos begibt.

Fig. 28 Goldring von Mykenai.

Damit kommen wir von selbst auf die Darstellung des berühmten Goldringes Fig. 28, in der viele wieder Aphrodite, umgeben von Nymphen ihres Gefolges, erblicken wollten. Die Möglichkeit dieser Deutung muss unbedingt zugegeben werden, nur fehlt auch hier jener Grad von Sicherheit, der wünschenswert wäre. Die „Thierschädel“ und die Doppelaxt im Bildfelde müssen nicht religiösen Bezug haben. Das letztere Zeichen erscheint bekanntlich auch auf einem anderen Goldringe (publ. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889 πιν. 10, 39; hom. Waffen Fig. 4 u. s. w.), über einem tanzenden Paare, das man um so weniger als ein göttliches betrachten wird, wenn, wie es mir neuestens wahrscheinlich wird, die Scene einen Cultusact, und zwar Baumcultus, darstellt. Die Axt könnte hier eine Art Meistersignatur sein wie sonst mykenische Schilde (cf. hom. Waffen S. 7) und andere Zeichen, anscheinend ebenfalls ohne inneren Bezug zu der betreffenden Darstellung, Bildern beigefügt sind.

Derartige Erwägungen hatten bereits vor vier Jahren Maximilian Mayer veranlasst (Mykenische Beiträge II, arch. Jahrbuch 1892 S. 189 ff.), obigen Scenen jeden religiösen Bezug abzusprechen und sie für bloße genrehafte Schilderungen mykenischen Hoflebens zu erklären. Es liegt in der That nahe zu vermuthen, dass mykenische Künstler sich gelegentlich versucht fühlen mochten, wie sie Männerthaten in Jagd und Krieg zur Anschauung brachten, auch die friedlicheren Ergötzungen

---

der „Artemis“gestalt auf Fig. 22 zu verstehen, wie bereits Tsundas l. c. S. 159 meinte. Sie erhebt die eine Hand im selben Gestus, gewiss nicht zur Anbetung, die doch nicht hinter dem Rücken der Gottheit denkbar wäre.

der weiblichen Gesellschaft ihrer Zeit zu schildern; tendenzlos im einen wie im andern Falle. Aber so, wie er sie ausspricht, hat Mayers Behauptung eben doch zu bestimmten Ton. Man muss sich begnügen, im oben umschriebenen Sinne das non liquet zu wiederholen. Was ist auch Wesentliches gewonnen, wenn man z. B. die Figur eines Goldblechs, die eine bekleidete, sonst aber attributlose Frau darstellt, schlankweg für „die große Göttermutter Rhea“ erklärt, weil sie im Schema des Sitzens, oder vielmehr Hockens, Ähnlichkeit mit dem Felsbilde am Sipylos haben soll (vergl. Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen [2] S. 231); oder wenn man sagt, das als Bekrönung an einer großen Nadel aus dem dritten Schachtgrabe angebrachte, eine Guirlande in den ausgebreiteten Armen haltende Frauenbild (publ. Schuchhardt l. c. Abb. 195; der Kopf besser Mayer l. c. S. 189) „müsse jedenfalls mit dem assyrischen Ahura-Mazda in Beziehung stehen,“ weil dieser ungefähr so in der Sonnenscheibe schwebt u. s. w.? Wieviel Gewicht man derartigen Argumenten zuerkennen mag, bleibt subjectivem Ermessen überlassen.

In Bezug auf männliche Gottheiten steht es keineswegs besser. In den zahlreichen Kampfdarstellungen sind Götter ebensowenig nachweisbar, als in den Schlachtbildern des Achilleusschildes (hom. Waffen S. 49). Was sonst die Möglichkeit solcher Deutung zulässt, ist nicht viel, sogar noch weniger als bei den weiblichen Darstellungen, — was vielleicht nicht bloß Zufall ist. Das Praeponderieren der weiblichen Gottheiten in der ältesten Zeit, in gewissem Sinne auch noch bei Homer, ist längst betont worden.

Fig. 29 Jaspis von Vaphio.

Der geschnittene Jaspis von Vaphio Fig. 29 zeigt eine männliche Gestalt im langen Prunkgewande der mykenischen Könige, die einen mächtigen geflügelten Greif an einer Schnur zu führen scheint. Der Greif, im übrigen von dem sonst bekannten mykenischen Typus, trägt

ein Halsband mit einer Quaste und das Ende der ihn fesselnden Schnur zieht sich deutlich vor dem Leibe des Führers nach dessen linker Hand. Ein sterblicher Mann kann auf solche Weise mit dem Fabelthiere kaum gruppiert sein; es ist also wohl ein Gott gemeint und man ist versucht, nach seinem Namen zu fragen. Zunächst dürfte man an Apollon denken, dessen attributives Thier, allerdings erst nach Zeugnissen der späteren Kunst, der Greif war. Seiner Bedeutung nach (s. Furtwängler bei Roscher s. v. gryps) könnte der Greif aber in mykenischer Zeit vielleicht ebensowohl Attributthier des Zeus gewesen sein. Eine Entscheidung wage ich nicht. Sicher zeigt die Figur keinen „Idolcharakter," sie ist eine freie künstlerische Schöpfung.[28]) Das lange, vermuthlich bestickte, ungegürtete Gewand hat sich augenscheinlich noch im Epos unserer Fassung wenigstens an zwei Stellen als Festtracht der Götter erhalten: bei Zeus und Poseidon.

Auch die identisch gekleidete Mannesfigur auf einem Sardonyx von Amyklai (Ἐφημ. ἀρχ. 1889 πιν. 10, 26; Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen [2] S. 351 Fig. 316) könnte demgemäß einen Gott darstellen. Die Figur hält den rechten Unterarm senkrecht erhoben und schultert mit der linken ein einschneidiges Beil. Ob aber in diesem Geräthe ein göttliches Attribut, etwa ein Blitz wie Tsundas l. c. S. 160 meint, oder ein irdisches Herrschersymbol, wie Schuchhardt vermuthet, zu verstehen sei, ist ungewiss. Beides ist gleicherweise denkbar, vielleicht bedeutete es sowohl das eine wie das andere. Dann war die Frage nach der Natur dieser damit ausgerüsteten Gestalt von Haus aus beliebiger Interpretation überlassen.

Ebenso bleibt dunkel nach wie vor der eigentliche Charakter der mit dem Kuppelschilde gerüsteten männlichen Figur zwischen den beiden Frauen auf der allbekannten bemalten Kalktafel (publ. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1887 πιν. 10, 2; Schuchhardt l. c. S. 356 u. a. O.), nicht allein deshalb, weil die Darstellung arg zerstört ist. Dass es sich hier um ein „Idol" handle, wird stets wieder mit Zuversicht ausgesprochen. Aber man sieht nicht recht, worauf sich diese Zuversicht gründet. Von der Handlung der drei Gestalten ist so gut wie nichts mehr zu sehen; erkennbar

[28]) Angemerkt sei, dass ein Goldring unter den noch nicht publicierten mykenischen Funden aus dem Jahre 1893 (Inv. Nr. 3181) eine nach rechts thronende Frau zeigt, die einen ihr zugewandten weiblichen Greifen an der Kette zu halten scheint.

scheint nur, dass die Frau links der Mittelfigur etwas überreichte.[29]) Allerdings, wenn das Geräth rechts von dem „Idol“ nachweisbar ein Altar wäre, wäre vielleicht viel gewonnen. Aber der Nachweis speciell dieser Altarform müsste aus dem mykenischen oder hellenischen oder irgend einem anderen Cultuskreise erst noch erbracht werden.[30]) Vorläufig scheint M. Mayers Alternative (l. c. S. 190), dass damit ein Schemel oder ein niedriges Tischchen gemeint sei, nicht minder annehmbar. Auf Tsundas Versuch (l. c. S. 160), den Kuppelschild an der Mittelfigur zur Aigis zu stempeln und diese danach Zeus zu benennen, brauche ich nach den Auseinandersetzungen in den „Hom. Waffen“ nicht weiter einzugehen. Die Annahme, dass hier die Nachbildung eines in einem Heiligthume aufgestellten „Idols“ zu erkennen sei, fällt für mich nach den obigen Darlegungen überhaupt weg; gegen die Adoration eines versichtbarten Gottes durch sterbliche Frauen spricht bestimmt die unterschiedslose Größe der drei Figuren. So bliebe die fabelhafte Möglichkeit, dass ein Gott wieder durch „Nymphen“ bedient wird: non liquet.

Ob man in der kleinen gerüsteten Kriegerfigur am oberen Rande des Goldringes Fig. 28 eine kriegerische Gottheit oder einen „bewaffneten Wächter der Frauen“ zu erkennen habe, hängt natürlich durchaus davon ab, wie man die weibliche Gesellschaft darunter beurtheilt. An sich trägt dieses Figürchen keinerlei Kennzeichen, das eine Entscheidung ermöglicht.

So bleibt, außer der oben besprochenen Fig. 29, noch eine Darstellung, in der man eine Gottheit mit einiger Gewissheit erblicken möchte. Auf dem Bilde Fig. 30 sehen wir einen bärtigen Mann im gegürteten Schurz und mit κνημῖδες, der mit jedem der gestreckten Arme einen Löwen gepackt hält; den einen an der Kehle, den zweiten an einem Hinterbeine. Dieses Schema, das direct an bekannte asiatische Vorbilder gemahnt, wird trotz des durchaus menschlichen

---

[29]) Max Mayer l. c. S. 190 sagt „einen Helm mit Hörnern und Büschen“; ich vermochte das nicht zu erkennen.

[30]) Neuestens will A. Brückner (Arch. Anzeiger 1896, S. 108) seinen hübschen Fund einer mykenischen χυτρόπους mit unserem Geräthe identificieren. Also stünden die Löwen über dem Hauptthore von Mykenai, die sich bekanntlich auf zwei Gegenstände ganz derselben Form stützen, auf Kohlenbecken?

Typus des Mannes doch kaum etwa als Löwenjagd zu verstehen sein, sondern wohl einen Gott, mindestens einen Dämon, darstellen. Einen Namen zu geben, sei auch hier vermieden. Es genügt, dass es gewiss nicht die Wiedergabe eines Cultbildes ist.

Fig. 30 Steinring von Mykenai.

Sicherer zu erkennen und charakteristischer Weise weit zahlreicher als Darstellungen von Göttern sind diejenigen von Dämonen auf mykenischen Denkmälern. Sie stehen schon ihrer Natur nach mit dem officiellen Cultus allenthalben sehr wenig in Bezug. Sie sind ihrem eigentlichsten Wesen nach Producte der laienhaften Volksphantasie, die in Bezug auf deren Gestaltung sich selbst, d. h. schrankenloser Willkür überlassen ist. Fast durchgehends treten sie als phantastische Mischwesen in die Erscheinung, zum Theil in directer Anlehnung an Schöpfungen fremder Cultusgebiete. Diese Typen, deren einzelne vielfach besprochen sind, hier irgendwie des näheren zu beleuchten, läge außerhalb des Zieles dieser Erörterungen. Man hat auch diese Ungeheuer zum Theile nach ihrer speciellen Bedeutung zu erkennen, im einzelnen ihnen sogar griechische Namen zu geben versucht; es zeigt sich aber nicht, dass dabei bisher etwas Zuverlässiges oder auch nur Glaubhaftes gewonnen worden wäre. Wie diese Löwen, Krokodile oder Nilpferde mit Esels- und Löwenköpfen, die löwenhäuptigen Männer u. s. w. in der Phantasie des Volkes auftauchten und versanken, so sind auch ihre bildlichen Versinnlichungen ohne nachweisbaren Einfluss auf die Entwickelung der nachmykenischen griechischen Formensprache geblieben. Vielleicht geben einige von ihnen die Anschauung dessen, was uns bei Homer aus der Dämonenwelt, fast nur mit Namen, entgegentritt; aber es scheint aussichtslos, in dieser verwucherten Wildnis einen Pfad zu suchen. Ausnahmen bilden nur zwei dieser Fabelgestalten: Greif und Sphinx. Beide gehören allerdings bekanntlich an sich in Mykenai auch nur zu dem von auswärts übernommenen Kunstgute. Aber sie

sind auf die Dauer auf griechischem Boden heimisch geblieben und sie haben während ihrer mykenischen Periode so mancherlei specifisch mykenische Charakteristika angenommen, dass die Vermuthung unabweisbar ist, sie werden in dieser Zeit nicht blos als gefällige Ornamente verwendet worden sein, sondern zugleich als Träger eines bestimmten Ethos, das ihrem ursprünglichen vielleicht nahe, vielleicht aber auch sehr ferne lag, gegolten haben. Insbesondere scheint die „Würgerin“ Sphinx einen ganz scharf ausgeprägten dämonischen Charakter besessen zu haben, der sich erst in der Folgezeit mehr und mehr verwischte. Leider lässt sich auch hierüber nichts Näheres mehr ermitteln. Was sich davon allenfalls noch fassen lässt, hat neuerlich J. Iberg in einer gehaltvollen und besonnenen Untersuchung[31]) zusammenzustellen unternommen, auf die hier verwiesen sei. Deutlich wird, dass die Sphinx als Grabhüterin zugleich und als würgender Todesdämon fungierte. Hesiod nennt sie zuerst, Homer noch nicht. Auf letzteren Umstand wird man freilich kaum Gewicht legen. Einerseits wissen wir nicht, wie alt der Name Sphinx ist, beziehungsweise ob sie, was sogar höchst wahrscheinlich ist, nicht von Haus aus schon andere Namen neben diesem führte, bei deren einem, uns verschleiert, Homer sie nennt, etwa κήρ wäre denkbar[32]) —; andererseits ist auch nicht alles, was zufällig bei Homer nicht genannt ist, deshalb un- oder nachhomerisch, d. h. der heroischen Zeit für unbekannt zu halten. Der chthonische Charakter der Sphinx lässt auch begreifen, wie sie in jener Epoche als attributives Thier und Thronwächter der Lichtgötter, die zugleich Todesgötter waren, sich eignete, wie bei Apollon und Artemis.

Absichtlich wurde bisher eine ausgedehnte Gruppe mykenischer Denkmäler nicht berührt, die nach der landläufigen Meinung das erste Anrecht hätten aufgeführt zu werden, wenn von mykenischen Götterdarstellungen die Rede ist, die Terracottaidole. Seit Schliemann bei seinen Grabungen die ersten Exemplare dieser Gattung fand und sie sogleich in seiner Weise mit Gottheiten Homers identificierte, ist diesen rohen handwerklichen Puppen, deren Zahl inzwischen in die

---

[31]) Die Sphinx in der griech. Kunst und Sage, Abhandlung zu dem Jahresberichte des königl. Gymnasiums in Leipzig. 1895.

[32]) So hatte bereits einmal Benndorf vermuthet.

Tausende gestiegen ist, die Ehre verblieben, uns veranschaulichen zu dürfen, in welcher Gestalt die mykenische Zeit ihre Gottheiten verehrte.

Der erste, der diese Auszeichnung anfechtbar fand, war Max. Mayer in dem mehrfach citierten Aufsatze „Mykenische Beiträge II“. Aber es scheint nicht, dass sein Einspruch irgend Beachtung gefunden hätte. Trotzdem, und obwohl ich seinerzeit selbst unter diejenigen gehörte, die ihm widersprachen, sehe ich mich jetzt genöthigt, mich an seine Seite zu stellen und nehme demgemäß das Thema noch einmal auf.

Zwei Momente schienen Mayer die Deutung wenigstens der Mehrzahl dieser Figuren auf göttliche unglaubhaft zu machen:

1. Die eigenthümlichen pathetischen Bewegungen, die viele von ihnen trotz aller Roheit der Ausführung ganz ausgesprochen zeigen, wie emporgestreckte Arme, gegen die Brust geschlagene oder bittend zusammengelegte Hände u. s. w. und

2. der Umstand, dass die überwiegende Masse dieser Figuren in und bei Gräbern gefunden wurde.

Danach glaubte sich Mayer zu dem Schlusse berechtigt, es seien in diesen Typen Darstellungen von Klageweibern gemeint, die man den Todten in das Grab mitgab oder nachträglich auf dasselbe legte, um die laute Trauer um die Entschwundenen, wie sie einmal bei der pomphaft feierlichen ἐκφορά derselben stattgehabt hatte, durch diese kleinen Repräsentanten des Klagegefolges gleichsam zu verewigen und zu einer dauernden zu machen.

Wenn dieser Gedanke, wie gesagt, anderwärts nicht weiter Anklang fand, so dürfte sich das aus zwei Umständen allerdings erklären.

Es ist ein Gedanke, der, sowie er gegeben ist, in der Luft hängt. Mayer hat es versäumt, auf den großen Zusammenhang hinzuweisen, in dem die von ihm behauptete Einzelerscheinung der Mitgabe von Klageweibern ins Grab als ein völlig ebenbürtiges Glied verwandter Vorgänge und Gebräuche ihren verständlichen Platz hat. Zweitens und hauptsächlich aber musste viele, darunter auch mich, der abenteuerliche Einfall abschrecken, womit Mayer diese Klageweiber (und ebenso die auf den bekannten Dipylonvasen) mit der sogenannten „nackten Astarte“ in Verbindung bringen und jene Figuren aus dem einst weit verbreiteten Typus dieser Gestalt als eine missverstandene oder willkürliche Umdeutung

ableiten wollte; während doch die Analogie, die gelegentlich gerade in diesem Punkte aufzuspringen scheint — ich machte Mayer damals aufmerksam (l. c. S. 199), dass auch „Astarte“ bisweilen im Gestus der Klage auftritt — auf einem ganz anderen Wege ihre Erklärung findet, wie sich noch zeigen wird.

Den berührten Zusammenhang der mykenischen Klageweiber mit sonstigem Todtenbrauch verfolge ich an dieser Stelle nicht, er wird den ihm gebürenden Raum in einer späteren Arbeit über den Todtencult erhalten. Hier genüge einstweilen der Hinweis auf diese und es sei zunächst nur die Überzeugung ausgesprochen, dass Mayers Benennung jener Terracottafigürchen als Klagefrauen nicht blos zulässig sei, sondern alle Wahrscheinlichkeit für sich habe.

Aber nach Mayers eigener Ansicht, l. c. S. 196, sollen nun keineswegs alle diese Frauenfigürchen als Klageweiber aufzufassen sein. Er leugnet nur, dass es sich bei diesen typischen mykenischen Puppen „durchwegs um Nachbildungen größerer Götterbilder handle“. Also handelt es sich bei einigen davon doch um Nachbildung von Götterbildern? „Von dem athenischen und eleusinischen Typus späterer Technik, der nur aus Kopf und Pfahl mit hermenartigen Armstümpfen besteht, leuchtet dies ohne weiteres ein. Ebenso bei den hermenähnlichen sogenannten Pappades aus Böotien, Megara, Tegea; nicht minder bei den ruhigen Sitzbildern einer Göttin in Stephane und bogenförmig über die Brust geknüpftem Shawl; einer besonders aus Tiryns, Tanagra und Tegea, jetzt auch vom Heraion (in Argos) bekannten Gattung.“

Hier ist der Punkt, wo ich mich von Mayer trenne und ebenso bestimmt das Gegentheil behaupte. Nein, auch diese von ihm ausgenommenen Figuren, die zum Theil (wie z. B. die böotischen Pappades) wahrscheinlich weit jünger sind als die mykenische Periode, nicht in pathetischer Haltung, sondern im ruhigen Stande, bisweilen sitzend, sogar ein oder zwei Kinder auf dem Schoße haltend, sind nicht Nachbildungen von Cultbildern, sondern höchstens Vorläufer von solchen.

Wir haben oben den Geisteszug beobachtet, der die mykenischen Künstler ebenso wie die homerischen Dichter dazu trieb, ohne Autorisierung der officiellen Religion, neben ihr her, die von dieser verkündigten höchsten Wesen in den Kreis der sinnlichen Wahrnehmbarkeit

herabzurücken. Das ist keineswegs ein Drang, der aus Künstlerlaune oder aus fürstlichem Gelüste entspringt, sondern er hat seine aufstrebende Quelle im tiefsten Innern des gesammten Volksthums. Nicht nur die mykenische, sondern jede Religion jedes Volkes, mag sie nun eine „natürliche“ oder eine „offenbarte“ sein, erfährt ganz gleichmäßig dasselbe Schicksal. Überall findet ein Kampf statt zwischen den Vertretern einer rein geistigen Auffassung des Übersinnlichen, also den Priestern, und der Masse des Volkes, das, in Sinnlichkeit befangen, auch zur vollen Bethätigung gläubiger Hingebung eines gemüthlichen und soweit irgend möglich persönlichen Connexes zwischen sich und dem Gegenstande seiner Verehrung bedarf. Wie im politischen Leben bis in die Gegenwart das Staatsoberhaupt nicht eine juristische Person sein kann, sondern ein bestimmter Mensch erfordert wird, der für das Volk nicht die summa potestas b e d e u t e t, sondern die summa potestas i s t, genau so verhält es sich auch auf religiösem Gebiete. Und mit je lebhafterer Phantasie ein Volk begabt ist, umso mehr, natürlich. Der Bilderdienst ist vielleicht mit keiner Religion, die diesen Namen verdient, ursprünglich verbunden gewesen, aber jede ist bei längerem Bestande wenigstens einmal in die Lage gekommen, sich mit der Forderung nach ihm abfinden zu müssen, und fast jede hat dem Drange danach nachgeben müssen. In vielen Fällen sehen wir nur mehr das vollendete Resultat dieses Processes vor uns; in andern vermögen wir die Sachlage vor und nach dem Eintritte der Entscheidung zu constatieren; in einigen wenigen spielt sich der Entscheidungskampf vor unsern Augen ab, so dass wir ihn in seinem ganzen Verlaufe zu verfolgen vermögen. Es scheint, gerade die griechische Cultur, deren Anfänge wir nun in den mykenischen Funden beobachten, zeigt uns einen dieser wenigen Fälle.

Aber vielleicht dürfte es gut sein, zunächst an einigen von anderwärts genommenen Beispielen näher auseinanderzulegen, was hier gemeint sei. Es wird genügen, kurz auf bereits Geläufiges hinzuweisen, denn nicht das Neue wirkt überzeugend, sondern das Bekannte in neuem Zusammenhang.

Wenden wir uns gleich zu dem Volke, das eines der ältesten ist und dessen Schicksale zugleich noch für uns von actuellem Interesse sind, zu den Juden.

Wer das A. T. aus diesem Gesichtspunkte überblickt, der findet auf Schritt und Tritt die Zeugnisse des immer neu aufflackernden Streites zwischen Priesterschaft und Volk um das genannte Princip. Es kann kaum fraglich sein, dass die Juden bereits vor ihrer Sesshaftigkeit eine vollkommen ausgebildete anthropomorphe Vorstellung von ihrem Gotte besaßen. In der That unterschied sich Jahwe darin gar nicht wesentlich von irgend einem Stammesgotte der „achaeischen“ Griechen. Oder wie B. Stade l. c. I. p. 431 sagt: „Jahwe erscheint dem alten Israeliten wie dem alten Griechen sinnlich wahrnehmbar und räumlich beschränkt in Gestalt eines Menschen.“ In diesem Stadium der Anschauung lag aber der Schritt zum Bilderdienst sehr nahe, und es hat wirklich an den charakteristischen Ansätzen dazu nicht gefehlt. Ich meine damit nicht sowohl die während der ganzen jüdischen Geschichte so häufigen Abkehrungen zum „Götzendienst“, (d. h. zu den Göttern der Nachbarvölker, deren Verehrung mit sinnlicher Anschauung verbunden war), dem sogar das davidische Königshaus rasch genug dauernd anheimfiel; obwohl sich auch diese Abfälle im Grunde aus diesem nämlichen Volksbedürfnisse erklären, das sich nach auswärts wandte, weil es daheim seine Befriedigung nicht finden konnte. Mehr noch habe ich Vorfälle im Auge, wie z. B. die merkwürdige Geschichte des Micha in der Richterzeit, mit seinem goldenen Gottesbild — das zweifellos eine Jahwefigur war — dem er einen Leviten als Priester dang und das dann ausgesprochenes Cultbild für die Daniten wurde (Richt. 17 und 18). Dieser Vorfall wäre charakteristisch genug, selbst wenn er vereinzelt geblieben wäre, aber er blieb nicht vereinzelt. Der Propheten Eifer erhebt sich immer neu nicht nur gegen die „fremden Götter“, nicht nur für die Einheit der Cultusstätte, sondern auch bei denen, die auf diese letztere Einheit noch gar nicht dringen und die Vielheit der alten Cultusstätten dulden, gegen die „Verunreinigung“ dieser Stätten mit Bildern, mit Jahwebildern. So prophezeit u. a. Jesaias 30, 22 von der kommenden Zeit der Gerechtigkeit und Gottesfurcht: „dann werdet ihr den Überzug eurer goldenen Gussbilder verunehren, verabscheuen wie Unflath; hinaus! werdet ihr dazu sagen.“ Also nicht nur in Privatheiligthümern, an den öffentlichen Cultstätten — den salomonischen Tempel nicht ausgenommen — hatten sich „Idole“ bereits eingedrängt.

Sie standen da als Weihgeschenke von Gläubigen, die ihrem Gott ein Bildnis von ihm selbst verehrten, wie sie sich ihn vorstellten. Und die Priesterschaft ließ das zu. Obwohl sie für den Cultus auf dem Gesetzeswort beharrte: „du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen dessen was im Himmel ist“. — Es war ein Zufall — oder welchen Namen man da wählen will — dass die Sache bei diesem Punkte der Entwickelung stehen blieb. Denn, dass der bildlose ideale Cultus schließlich in voller Reinheit zum Siege kam, erfolgte nicht als Consequenz aus dem besonders organisierten Charakter des jüdischen Volkes — denn die andern semitischen Völker rings umher waren ja trotz verwandter Geistesrichtung doch früher oder später zum Bilderdienste gekommen — sondern aus der äußeren Geschichte desselben, in die das babylonische Exil einen tiefen, viele Entwickelungen unterbrechenden Einschnitt machte. „Aus dem Exil kehrte nicht die Nation zurück, sondern eine religiöse Secte, diejenigen, welche sich mit Leib und Seele den reformatorischen Ideen ergeben hatten.“ [33])

So ziemlich dieselbe Geschichte spielte sich bekanntlich bei den Arabern ab. Auch sie besaßen von Haus aus bildlosen Cult und doch als Muhamed in Mekka einziehend das uralte Heiligthum der Kaaba für seine Lehre weihte, fand er es voll von Götterbildern aus Gold, Silber und minderen Stoffen, von denen er es vor allem reinigte. Noch war keines von ihnen Cultbild geworden.

Einen anderen Gang der Dinge sehen wir nun aber eclatant in der römischen und in der christlichen Religion. Auch diese beiden sind ursprünglich bildlos gewesen, die christliche schon infolge ihrer Abstammung von der jüdischen. Beide haben von einer bestimmt nachweisbaren Epoche an förmliche Cultbilder. Bei den Römern ist dieser Process besonders merkwürdig, denn man möchte meinen, gerade bei ihnen sei — wie später bei den Germanen — ein originäres Bedürfnis nach bildlicher Darstellung der Gottheitsbegriffe gar nicht vorhanden gewesen, da sich ja nichts eigenes derart bei ihnen heraufgebildet hatte und sie die Bilder, die sie schließlich recipierten, sammt der Stätte ihrer Verehrung, dem Tempel, fast unverändert von den Griechen übernahmen. Aber hier wird auch nicht das national römische Volk

---

[33]) J. Wellhausen Prolegomena zur Gesch. Israels [4] S. 28.

der Dränger nach dieser Richtung gewesen sein, sondern die mehr und mehr anschwellenden Zuflüsse von fremdem, griechischem und orientalischem Volksthum, erzwangen die Entscheidung in ihrem Sinne. — Wie in der christlichen Religion der Bilderdienst aufkam und sich befestigte, vermögen wir noch heute ganz deutlich zu übersehen. Das Beispiel ist allerdings für unsere Zwecke nicht ganz rein und ohneweiters brauchbar, sowenig wie das römische und aus ähnlichen Gründen. Das Christenthum war ja eigentlich niemals die Religion eines einzelnen, bestimmten Volkes. Von den Völkern, in deren Mitte es sich heraufbildete, empfieng es die Anregung zum Bilderdienste, und so wurde es fertig, mit dem Bilddienste, zu anderen Völkern getragen, die diesen Dienst, beziehungsweise das Bedürfnis nach ihm, aus sich heraus nicht hatten, zum Theil gar nicht haben wollten. In diesen Fällen kehrte sich also das Verhältnis geradezu um: die Priesterschaft war der Dränger, das Volk wehrte sich — mit wechselndem Erfolge, wie wir wissen. Anderseits kann uns aber gerade der christliche Cultus den Unterschied zwischen der Verehrung empfohlenen und bloß zugelassenen Gottesbildern vorzüglich illustrieren. Die Kirche kennt bekanntlich keine officielle Darstellung von Gott Vater. Gleichwohl hat sich für Gottes Erscheinung ein ganz bestimmter künstlerischer Typus ausgebildet, der uns allen geläufig ist und der in vielen Gemälden innerhalb der Kirchen, erlaubterweise zur Anschauung gebracht ist.

Hoffentlich werden diese Andeutungen und Erinnerungen an längst Bekanntes schon ausreichen, das klarzustellen, was bezüglich der mykenischen „Idole“ behauptet werden sollte.

Sie sind weder Cultbilder noch reducierte Nachbildungen von solchen; sie haben mit dem officiellen Cultus so wenig zu thun wie die dichterischen Gebilde der Götter Homers oder die Götterdarstellungen auf den Werken der höheren mykenischen Kunst. Sie sind handwerkliche Erzeugnisse zur Stillung des ersten rohsten Privatbedürfnisses nach irgend einer Art von Veranschaulichung der geheimnisvollen Wesen, die so unnahbar allgewaltig in das Leben jedes einzelnen eingriffen. Gewiss waren auch von ihnen einige in mykenischen Heiligthümern öffentlich aufgestellt: wenn das die Priesterschaft anderwärts zuließ, warum nicht hier? In welcher Form die Priester ihrerseits dem Anschauungsbedürfnisse des Volkes entgegenkamen und ihm wohl auch

genüge zu thun glaubten, hat wieder Mayer l. c. S. 200 sehr hübsch erinnert.

Er verweist auf die „Justizmasken“, wie sie nach Pausanias Zeugnis VIII 15 in Pheneos noch spät, aber auch anderwärts, in Böotien und Lykien, in Chios, Korinth, Argos u. s. w. bezeugt sind; schreckhaft gebildete Gesichter von Göttern, die, sonst unsichtbar, bei gewissen hochbedeutsamen Gelegenheiten durch die Priester, die diese Masken sich vorbanden, zu erschütternder Erscheinung gebracht wurden. Die Fratzen des Phobos und der Gorgo sind vielleicht Nachklänge dieser δείματα.

Wie die Cultbilder in Griechenland aufkamen, lässt sich wohl denken, ohne dass man zu gewagten Hypothesen Zuflucht zu nehmen brauchte. Der Weg zeigt sich ja von selbst. Dass sie aus den „Justizmasken“ entstanden wären, indem man diese zu vollen Statuen ergänzte, ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen; denn sie bewahrten ihren Charakter als bloße Gesichter oder Köpfe auch in der Folge (Mayer l. c.[34]) und Athen. Mitth. 1892, S. 268), und sie waren gewiss von jeher an einige bestimmte heilige Stätten gebunden. Dagegen häuften sich durch Jahrhunderte in allen Heiligthümern, wie in den jüdischen und in der arabischen Kaaba, die Götterbilder als Weihgeschenke privater Frömmigkeit an. Sicher waren unter ihnen ebenfalls, neben den uns jetzt allein erhaltenen geringen Thonpuppen, Werke von großen Dimensionen und aus kostbaren Materialien, als Spenden vornehmer Gläubigen. Schließlich wurde eines von ihnen über die ganze Masse emporgehoben; schwerlich das schönste oder das reichste, wenn wir nach Analogien schließen dürfen, wie sie z. B. heute noch in katholischen Kirchen sich bieten, aber etwa das älteste, um dessen Ursprung sich eine Legende weben konnte, oder eines von dem Wunder auszugehen schienen, das sich also der Gott selbst als ξόανον erkoren hatte.[35]) Dieses wurde dann im eigentlichen Sinne auf den

---

[34]) Mayers Behauptung, dass ein solches πέτρωμα noch heute am Felsen über dem „Plutonion“ in Eleusis sichtbar sei, ist aber ein Irrthum. Ich habe die Stelle bei verschiedensten Beleuchtungen vergebens darauf geprüft.

[35]) Siehe Anmerkung 40. Die Verehrung, die gewissen Naturmalen, Baumstrünken oder Klötzen, vom Himmel gefallenen oder sonstwie merkwürdigen Steinen u. s. w. zutheil wurde, ist aber jedesfalls hier direct nicht heranzuziehen. Die veraltete Hypo-

Gottesthron erhoben, wie es z. B. in Amyklai und offenbar auch in Ainos (s. Fig. 5, 6) geschah, falls es nicht etwa bereits die Form eines Sitzbildes selbst hatte. Damit erklärt sich meines Erachtens am einfachsten der Umstand, dass in verschiedenen Heiligthümern derselben Gottheit ganz verschiedenartige Cultbilder Aufnahme fanden, ja dass, wenn in demselben Heiligthum ein altes Cultbild durch ein neues ersetzt wurde, kein Kanon vorlag, der den ausführenden Künstler bei der Darstellung an ein bestimmtes Schema der Auffassung band. Neben dem erhobenen Cultbilde bestand dann natürlich die Masse der bloß zugelassenen privaten Weihungen ungestört weiter, wie es auch noch heute in unseren Kirchen der Fall ist.

Wann diese Einführung von Cultbildern geschah, lässt sich schon deshalb nicht fixieren, weil sie jedesfalls nicht überall gleichzeitig erfolgte, wie sich ja bekanntlich mehrere Heiligthümer bis in die letzte Zeit ihres Bestandes von Cultbildern überhaupt frei hielten. Dass sich der Übergang an vielen Orten friedlich von heute auf morgen vollzog, ist sehr zu bezweifeln. Jeder einzelne solche Act bedeutete doch, wo er zum erstenmale auftrat, eine Art von Revolution, und es läge nahe anzunehmen, dass hiebei auch äußere Veränderungen, politische Erschütterungen, wenn nicht durchgängig, so doch in den meisten Fällen, vorausgegangen waren oder direct mitwirkten. Auch deshalb glaube ich nicht, dass die Wendung im ganzen noch innerhalb der Epoche der mykenischen Cultur hervortrat. Wir wissen ja jetzt, wie diese zu Ende kam, nicht friedlich, sondern durch Gewalt. Die wichtigste und einschneidendste Folge ihres Unterganges war, dass jenes Element, das auch auf diesem Gebiete das Treibende bildete, die Genossenschaft

---

these, dass durch „Ausgestaltung“ solcher Naturmale zu menschenähnlichen Gebilden „die Cultbilder entstanden“ seien, braucht nicht weiter berührt werden, vgl. Kekulé, über die Entstehung der Götterideale, 1887. Diese Art religiösen Dienstes wandelt als Baum- und Steincultus seine eigenen Bahnen für sich; er geht dem Bilderdienste voraus und auch neben ihm her; bisweilen stellt er sich der Entwicklung des wirklichen Bildercultus geradezu in den Weg, wie z. B. in Cypern. Auch in Mykenai ist er neben dem bildlosen Cultus belegbar. Unter den noch nicht publicierten mykenischen Goldringen aus dem Jahre 1893 geben nach meiner Überzeugung wenigstens zwei (Inv. Nr. 3148, 3179) Darstellungen von Baumcultus, und auch das längst bekannte Ringbild mit dem „tanzenden Paare“ (Ἐφημ. ἀρχ. 1889, πιν. 10, 39) scheint mir, wie oben bemerkt, in diesen Kreis zu gehören.

des Volkes, aus der früheren politischen Nichtigkeit ihrer Existenz emporstieg und in allen öffentlichen Fragen ihr Dasein nach den in ihr lebenden Ansichten und Wünschen regelte. Damit wird der, wie gezeigt, längst vorbereitete Umschwung in der Form des Götterdienstes ebenfalls begonnen und nun im Verlaufe von einigen Jahrhunderten sich principiell durchgesetzt haben. Der alte bildlose „pelasgische“ Cult aber, sammt den Epiphanien oder Hypostasen der unsichtbaren Götter, rettete sich in die Mysterien.

Fig. 31

Fig. 32

Reliefs von Goldblech aus Mykenai.

Erst jetzt kann ich, ohne Gefahr missverstanden zu werden, zu einer Darstellung übergehen, die sich unter den mykenischen Göttertypen findet und mehr als irgend eine andere Idolcharakter zu tragen scheint: zu den Bildern der „nackten Astarte“, wovon zwei besonders charakteristische Typen aus Gold in den Schachtgräbern Mykenäs zutage traten (Fig. 31 und 32). Die Deutung konnte gerade bei diesen Exemplaren vom ersten Augenblicke an nicht zweifelhaft sein, da die Figur beidemal von den attributiven Thieren dieser Gottheit, den Tauben, begleitet ist. Aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre, wäre die Erkennung sicher gewesen, denn wir sind längst gewöhnt, diese merkwürdigen Bilder der „nackten Astarte“ in Gräbern von Innerasien bis zur Küste und über die Inseln herüber als Todtenbeigabe zu finden. Schwieriger scheint die Frage, was sollen sie da? Und wie kommen

sie speciell in die Schachtgräber von Mykenai? Die meisten nehmen an, dass sie hier als Schmuckstücke dienten und als solche an Gewändern oder Haarnadeln befestigt waren (C. Schuchhardt l. c. S. 231). Das scheint mir aber schon im Hinblick auf die mit ihnen zusammen gefundenen und schon äußerlich — nach den attributiven Tauben — zu ihnen gehörigen Goldbleche Fig. 4, die im ersten Capitel besprochen wurden, wenig glaubhaft. Ich möchte meinen, sie sind eigentliche Götterbilder, die als solche in die Gräber mitgegeben wurden und da eine ganz bestimmte Bedeutung hatten. Diese festzustellen wird also vor allem nöthig sein, wobei ich aber weiter ausholen muss, obwohl es sich theilweise um ganz Bekanntes handelt.

Man hat wiederholt versucht, diesen eigenartigen Bildtypus mit einem berühmten babylonischen Mythos in Verbindung zu bringen, der von der „Höllenfahrt der Istar“ handelt. Er fand sich auf einer Keilschrifttafel aus der Bibliothek Asurbanipals (c. 650 v. Chr.), wo er wahrscheinlich als Abschrift eines babylonischen Originaltextes aus dem zweiten Jahrtausend aufbewahrt wurde.[36])

In den 125, bzw. 138 Versen der Tafel wird erzählt, wie Istar, um ihren todten Geliebten wiederzufinden, einst in die Unterwelt gestiegen sei und auf ihr Drohen Einlass erhielt, wobei ihr jedoch der Wächter, indem er sie durch sieben Pforten führte, von Pforte zu Pforte etwas von dem abnahm, was sie an sich trug, bis sie das letzte Thor völlig nackt passierte. Unten aber verfällt sie nun dem allgemeinen Gesetz: sie darf „das Land ohne Heimkehr“ nicht mehr verlassen. Da aber infolge ihres Ausbleibens auf der Oberwelt alle Quellen des Lebens, deren Spenderin sie ist, zu versiechen beginnen, bemüht sich der oberste Gott Ea, ihre Rückkehr von der Unterweltsgöttin zu erlangen. Das gelingt; und wie sie der Wächter zurückführt durch die sieben Thore, gibt er bei jedem wieder, was er ihr beim Eintritt genommen.

Es lag sehr nahe, einen Bezug zwischen diesem Mythos und den Bildern der nackten Astarte anzunehmen und, wie gesagt, es wurde mehrfach versucht; aber ich weiß nicht woran es lag, dass das bisher nicht gelingen wollte.

---

[36]) E. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, Gießen 1874. A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1887.

U. Köhler bespricht Athen. Mittheil. IX 1884 S. 158 ff. solche Astartefiguren, berührt den Mythos und fährt fort: „Die Anwesenheit ihrer Bilder in den Gräbern lässt verschiedene Deutungen zu; mir ist es wahrscheinlich, dass nach der alten Auffassung das Grab dadurch gegen feindliche Gewalten geschützt werden sollte. Die conventionelle Form der Bilder erinnert an Amulete.“ Das letztere ist ganz richtig; im übrigen aber hat der Mythos mit dieser Erklärung, scheint mir, nichts zu thun.

J. Menant, Recherches sur la glyptique orientale I S. 180 erwartet in den Scenen orientalischer Darstellungen, die die nackte Astarte direct in der Unterwelt zeigen, die Handlung vor dem Wächter dargestellt zu sehen, oder Istar der Göttin der Unterwelt entgegengestellt, und sieht statt dessen immer nur eine nackte Frau isoliert inmitten von Ceremonien, an denen sie nicht theilzunehmen scheint. Die „Idole“ mit dem Mythos zu vereinigen, hindert ihn die Beobachtung, dass diese Figuren sehr häufig bei im übrigen vollständiger Nacktheit noch mit Halsschmuck und Ohrringen versehen sind, während Istar von dem Wächter gezwungen werde, gerade diese gleich anfangs abzulegen.[37])

Letzteres Bedenken würde F. Dümmler, Athen. Mittheil. 1886 S. 237, nicht für so schwer halten, wenn sonst wichtige Gründe für die Identificierung sprächen. Das sei aber nicht der Fall. Füge sich doch Istar, indem sie sich entkleiden lässt, nur den allgemeinen Gesetzen der Unterwelt. Wenn also die „Idole“ Istar vorstellen, so könnten sie nur auf Istar in der Unterwelt bezogen werden; beim Verlassen derselben lege sie Gewänder und Schmuck wieder an. So gut wie an Istar, könne man also auch an irgend eine andere Unterweltsgöttin denken. Mir scheint die Lösung nur in einem Sinne möglich zu sein.

„Istars Höllenfahrt“ läuft in eine bedeutsame Spitze aus, die die letzten 13 Verse unserer Fassung enthalten, die eine Art Rahmenerzählung bilden (Jeremias l. c. S. 6, 7, 23). Einem Manne, der seine

---

[37]) Eine eigenartige Lösung dieser Schwierigkeit findet Ohnefalsch-Richter l. c. S. 272. Nach ihm stellen die nackten Idole Istar dar, wie sie Kleider und Schmuck bis auf Halsketten und Ohrringe abgelegt hat. „Sie ist also gedacht, ehe sie die allerletzten Thore durchschritten hatte, an denen sie dann noch ihren Brust- und Ohrschmuck hergeben musste.“ Hinzugesetzt braucht dem nichts zu werden.

Schwester (oder Frau) verloren, erzählt ein Magier den Mythos und gibt ihm den Rath, sich an Istar zu wenden. Das erklärt alles.

In der Unterwelt sind alle Wesen nackt. Nach semitischer und wahrscheinlich schon vorsemitischer Vorstellung ist das Grab die Unterwelt. Gibt man also einem Verstorbenen das Bild der nackten Istar ins Grab, so drückt diese symbolische Handlung genau das aus, was in dem eben citierten Schlusspassus des Mythos der Rath des Magiers enthält: Wie diese Göttin das einzige Wesen war, welches die Unterwelt betreten und mit ihrem todten Geliebten wieder verlassen durfte, so möge auch der Verstorbene, in dessen Gesellschaft sie sich hier bildlich befindet, mit ihr, an ihrer Hand gleichsam, zurückkehren, dem Leben und den Seinen wiedergegeben werden. Eine Handlung hat Istar im Grab gar nicht zu begehen: sie hat nur da zu sein, damit sie wieder heraufkommt. Irgend eine Unterweltsgöttin ins Grab zu legen, hätte gar keinen Sinn.

Und die Symbolik dieser Bilder ist sogar noch weiter geführt. Sie steht auf den orientalischen Cylindern nicht nur „isoliert inmitten von Ceremonien, an denen sie nicht theilnimmt“ — was bei einer Göttin der Unterwelt wieder sinnlos wäre — ihre Haltung ist auch in der Regel die der Todten. Nur ausnahmsweise presst das „Idol“ die Brüste mit den Händen (damit man es nur ja nicht mit einer Unterweltsgöttin verwechsle!), oder hält die Hände vor Busen und Leib, zum Zeichen, dass die Göttin sich im Stadium der Nacktheit blos vorübergehend befinde und deren ungewöhnt sei; in den älteren Typen pflegt sie bei geschlossenen Beinen die Arme über der Brust gekreuzt zu halten im Schema der Todten. (Vergl. die Bleifigur von Troja C. Schuchhardt l. c. S. 88, oben Fig. 31, 32 und andere). Sogar hockend kommt sie vor, in Nachahmung einer bekannten prähistorischen Todtenstellung (z. B. in einem Kalksteinexemplar aus der Gegend von Sparta, Athen. Mittheil. 1891 S. 52 und öfter). Noch eindringlicher ist ihre Bedeutung gekennzeichnet, wenn sie Kinder trägt, nicht eigentlich als κουροτρόφος, — zu der aber der Übergang sich leicht findet und auch geschehen ist — sondern in Erfüllung ihrer Mission, wie sie die (natürlich im Verhältnis zu ihr klein gebildeten) Verstorbenen in ihren Schutz nimmt. Das älteste Beispiel dafür zeigt wohl Fig. 33, aus Tiryns. Die rohe Gruppe stellt den Körper einer Frau dar, an deren linke Schulter und

Wange sich eine kleine Gestalt schmiegt, die sie mit der Rechten an sich drückt.[38]) Ganz merkwürdig ist das in Fig. 34 ausgedrückt, wo die Figur aus Marmor ihren Schützling auf dem Kopfe trägt (wohl Nachahmung einer localen Weibersitte, Kinder zu tragen), beide in Todtenstellung[39]) u. s. w. Ohneweiters erklärt es sich nunmehr, wenn die Göttin gelegentlich selbst im Sarge liegend erscheint, wie Fig. 35, 36.

Diese Bilder sind also, wie U. Köhler ganz richtig bemerkte, Amulete. Sie sollen den Todten, dem sie mitgegeben sind, schützen; nicht das Grab gegen feindliche Gewalten, sondern ihn selbst gegen die dauernde Haft des Grabes. Und für uns sind diese Amulette

Fig. 33
Terracottagruppe
aus Tiryns.

Fig. 34
„Inselidol“
in Karlsruhe.

Fig. 35 Fig. 36
„Astartefiguren“
von Kreta.

Zeugnisse (keineswegs die einzigen, wie ich anderwärts zu zeigen hoffe) für den Auferstehungsglauben derjenigen, in deren Gräbern sie sich fanden.

---

[38]) Schliemann Tiryns S. 176 hält den rechten Arm der Frau irrthümlich für einen Halsschmuck.

[39]) Mit Ausnahme dieses letzten kommen alle diese Typen auch bekleidet vor. Ich zweifle nicht, dass auch sie Istar vorstellen. Allerdings, wie sie während ihres Aufenthaltes auf der Oberwelt zu denken ist. Aber da auch sie sich in den Gräbern finden, wird man eben bisweilen die Sache nicht so genau genommen haben. Wenn es nur überhaupt Istar ist, die man ins Grab legt, bewusst, welche Mission sie da erfüllt.. So erklärt sich auch die unerlaubte Zugabe von Schmuck bei einigen sonst nackten Figuren und sonstiges, wovon unten.

Damit kommt aber für uns hier die brennende Frage: Wussten auch die mykenischen Griechen, speciell die Herren der Schachtgräber, was diese Amulete bedeuteten?

Die Bejahung dieser Frage sollte sich eigentlich wohl von selbst verstehen. Ein Zweifel hieran könnte nur denjenigen möglich sein, die daran festhalten, in diesen Figürchen eine Gottheit specifisch semitischer, womöglich phönikischer Art zu erblicken, deren Bilder nur im Wege des Imports, unter anderen „Schmucksachen“, über jene ihre engere Heimat hinaus verbreitet worden seien. Dieser landläufigen Ansicht entgegenzutreten, ließen sich neuerlich mehrere Gelehrte angelegen sein, und soweit mir ein Urtheil zusteht, scheint sie auch mir unhaltbar. Auszumachen bleibt nur, wie weit man, wenn man jene Zutheilung verwirft, nach einer anderen Seite zu gehen befugt ist. Mit Enmann, Kypros und der Aphroditecult, z. B. diese Gestalt einfach als „Aphrodite“ dem Griechenthum zuzutheilen, würde mir der Muth gebrechen. Einen überraschenden Weg wandelt aber auch Salomon Reinach, Les déesses nues dans l'art oriental et dans l'art grec, Revue archéol. 1895 p. 367 ff., der zu dem Schlusse kommt, das Ursprungsgebiet der nackten Göttin sei das der „achäischen Civilisation“. Nach Innerasien, das man bisher für ihre Heimat hielt, sei sie erst verhältnismäßig spät und zunächst dadurch gekommen, dass bei Kriegszügen asiatischer Herrscher mehrere ihrer Bilder erobert und allmählich in den orientalischen Götterhimmel nicht sowohl recipirt als (immer behaftet mit dem Makel der Fremde) in demselben geduldet wurden. Die Beweise für diese Hypothese sollen darin liegen, dass wir erstens nur äußerst wenig wirklich hochalte Typen dieser Art aus Innerasien besitzen, während im „achäischen“ Culturbereich deren Zahl beträchlich ist; zweitens darin, dass wir einige Siegesberichte asiatischer Könige kennen, die sich rühmen, besiegten Stämmen „ihre Götter“ weggenommen und sie ihnen nur gnadenweise wieder zugestellt zu haben. Ich würde aber diese Thatsachen doch nicht zu sehr belasten; ich fürchte, sie tragen nicht, was man ihnen zumuthet. Wir haben, auch abgesehen von „nackten Frauenbildern“ überhaupt noch wenig Culturzeugnisse Innerasiens aus sehr hohem Alterthum, weil, was dort gefunden wird, dem Zufall überlassen ist und systematische Nachforschungen, geschweige fachmännische Ausgrabungen, kaum noch begonnen haben, während an den Küsten und

Inseln des Mittelmeerbeckens die methodische Forschung seit langem im Gange ist. Was aber die Siegesberichte von den eroberten Göttern betrifft — wer sagt denn, dass diese „Götter“, ich will nicht nur fragen solche Frauenfiguren, nein überhaupt menschenähnliche Bilder waren? Es können Fetische gewesen sein, Steinkegel, alles mögliche andere! Wenn diese Gründe aber nicht gewichtig sind, so spricht die innere Wahrscheinlichkeit wahrhaftig auch nicht für Reinachs Hypothese. Ich möchte doch dabei bleiben, dass der alte Istarmythos mit der „nackten Göttin“ zusammenhängt, und würde vorziehen, deren Verbreitung dem Raume und der Zeit nach folgendermaßen zu verstehen.

Schrader hat in dem oben citierten Werke darauf hingewiesen, dass der Istarmythos schon aus rein paläographischen Gründen seiner Entstehung nach über die Periode der babylonischen Cultur weit hinaufreichen und dem vorausgesetzten nichtsemitischen Urvolke Mesopotamiens bekannt gewesen sein müsse. Nichts hindert anzunehmen, dass der in diesem Mythos meiner Annahme nach zum Ausdruck gebrachte religiöse Glaube (wie ich das auch von dem Wesen des Throncultus überzeugt bin) ein Gemeingut mehrerer oder aller asiatisch-europäischen Urvölker war, der dann in der Folge übertragen wurde, wieder wie der Throncultus, von Rasse zu Rasse, von Volk zu Volk, von Generation zu Generation. Alle Schwierigkeiten, ohne Ausnahme, sind mit dieser Voraussetzung beseitigt; vor allem die gangbare Absurdität, dass das Bild einer nackten Frau der originären Empfindung irgend eines Volkes als „Symbol der Fruchtbarkeit“ gegolten haben sollte, während doch höchstens eine späte Umdeutung oder Neudeutung des ursprünglichen Ideeninhalts zu derartiger Verirrung gekommen sein könnte.

Bedarf es nun noch eines näheren Nachweises, dass diese Amulete nicht gedankenlos den Todten beigelegt wurden, so ist dieser nicht schwer zu erbringen. Ulrich Köhler hatte in dem l. c. S. 156 ff. besprochenen prähistorischen Grabe auf Keros bei Amorgos zusammen mit der „nackten Astarte“ zwei weitere Figuren desselben Materials und gleicher Technik gefunden und deren Bedeutung richtig erkannt. Es sind zwei nackte männliche Figuren, deren eine stehend die Doppelflöte bläst, während die andere sitzend ein trigononartiges Saiteninstrument spielt (Abgeb. Athen. Mitth. 1884 Taf. 6; Perrot l. c. Fig. 357, 358). Er verweist auf zwei weitere Exemplare

dieses Saitenspielers aus Thera (im Museum zu Karlsruhe) und erkennt in dem Instrumente die orientalische Sambuca. „Die männlichen Figuren werden als Diener der Göttin zu fassen sein, die ihrem Bilde wie Attribute beigefügt sind.“ Wie Attribute, d. h. also, sie haben die Aufgabe, der Göttin die Musik zu machen, die ihr bei ihrem Cultus auf der Oberwelt zukommt. Es ist eine Art Courtoisie gegen die Göttin, dass sie auch während ihres unterirdischen Aufenthaltes ihren Cult nicht vermissen soll. Folgerichtig sind auch diese Begleiter nackt. Die diese Gräber ausstatteten, wussten demnach bestimmt, was die „Astarte“-figuren da bedeuteten.

Nun findet sich aber eine ganz analoge Beigabe der Courtoisie bei den goldenen Astartebildern in den mykenischen Schachtgräbern: die im ersten Capitel besprochenen Modelle ihres Heiligthums, das ihr in dieser Form auch eigentlich nur für ihren Cultus auf der Oberwelt zukam. Diese Beigabe war also im Grunde ein nonsens (wie jene Musiker), aber der Gedankengang dabei ist so durchsichtig, dass gar nichts zu wünschen übrig bleibt. Man wusste, dass das Modell ihr Gesammtheiligthum darstellte, den Altar und ihre Symbole wie das Gebäude über ihrem Grabe. So glaubte man ihr damit eine Art Wohnstätte, ihr eigenes Grab (das ja thatsächlich auf Cypern gezeigt wurde) mitgeben zu sollen, um sie für die Hilfe, die sie dem Todten erweisen sollte, geneigter zu machen.

Also die mykenischen Astartefiguren sind nicht leerer, unverstandener Schmuck, sondern, darauf wollte ich eigentlich mit alledem hinaus, sie sind richtige, direct für den Todtenapparat hergestellte Götterbilder: aber Cultbilder, oder reducierte Nachbildungen von solchen, sind auch sie keineswegs, weil man sie nicht der Anbetung wegen ins Grab legte, nicht, damit der Mensch „auch im Tode von seinen Göttern umgeben ist“. Für den Cultus der Oberwelt dachte man die Göttin gleich allen anderen immer voll bekleidet, wie es schon der Mythos lehrt und wie es auch für Griechenland aus den archaischen dicht verhüllten Aphroditebildern hervorgeht.[40]) Die nackten Figuren fanden sich fast aus-

[40]) Auf eine Abweichung von dieser Regel glaubt Dümmler l. c. S. 227, [4] aufmerksam machen zu können. Athenäus (XV 675 f. Kaibel) erzählt das Geschichtchen, dass in der 23. Olympiade ein Bürger Herostratos von Naukratis in Paphos ein

schließlich in Gräbern.[41]) Doch konnte es natürlich geschehen und geschah gewiss, dass man der Göttin ihr Bild in dieser Form in ihren Heiligthümern als Anathem weihte, vielleicht da vergrub, als Ausdruck eines privaten Anliegens um künftige Rettung aus den Todesbanden. So weist Dümmler l. c. S. 260 darauf hin, dass in einem Temenos bei Achun in Cypern (der Artemis!) massenhaft „Istaridole“ gefunden wurden, und das gleiche berichtet von anderen Heiligthümern ebenfalls auf Cypern, wo ja eine ihrer Hauptcultstätten und, wie gesagt, ihr Grab war (was man vielleicht auf die ganze Insel ausdehnte), Ohnefalsch-Richter (l. c. S. 15, 29, Fig. 32, 39 u. s. w.), der im übrigen grade für Cypern den anikonischen Cultus der Göttin für die ganze Zeit des Heidenthums ausdrücklich bezeugt. Und wenn uns nun auch ein paarmal in mykenischen Gräbern die bekleidete „Astarte“ entgegentritt statt der nackten, — zwei kleine Figürchen derart in Glas und Gold wurden gefunden, publ. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1888 πιν. 8, 9; Furtwängler-Löschcke, Myken. Vasen S. 48 — oder gar nur als Kopf, während der Leib darunter ein schließenartiges Ornament darstellt (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1887 πιν. 13, 23, 24), so wird uns auch das nicht mehr irre machen.[42])

Aphroditefigürchen (σπιθαμιαῖον) kaufte und es, da es ein Wunder wirkte, zu Naukratis im Aphroditeheiligthum aufstellte, wo er es mit Opfern ehrte. Dass dieses Figürchen ein nacktes „Idol“ war, steht nirgends; aber gesetzt, das sei es gewesen, so würde die späte Zeit — Herostratos wusste gewiss nicht, was er eigentlich hatte — und das Wunder die Ausnahme erklären. Eine andere Ausnahme besprach ausführlich G. Körte (Archäolog. Studien, H. Brunn dargebracht, S. 37 fg.). Es handelt sich um ein „nacktes Idol“, das in einem offenen Heiligthum zu Orvieto augenscheinlich als Cultstatue aufgestellt war. Es stammt nach Material und Technik wahrscheinlich aus Thera und gehört etwa dem sechsten Jahrhundert an; wann es aufgestellt wurde, ließ sich nicht ermitteln. Ich würde auch diesen Fall nicht irgendwie für symptomatisch halten. Sehr möglich, dass es mit diesem „Idol“ eine ähnliche Bewandtnis hat wie mit jenem des Herostratos von Paphos, obwohl zu bemerken ist, dass es mitten in der Nekropolis des alten Vulsinii stand.

[41]) Als ehemalige Grabesbeigaben darf man wohl auch die beiden rohen Bronzefiguren nackter Frauen aus den Funden von Olympia auffassen (Furtwängler, Bronzen von Olympia, Taf. XVII 290, 291). Dass sich keine Spuren von Idolatrie in den ältesten Schichten von Olympia nachweisen lassen, betont Furtwängler l. c. 32.

[42]) Der oben citierte Einfall M. Mayers, dass die mykenischen Figürchen der Klageweiber aus den missverstandenen Astartebildern umgedeutet worden seien, ist im oben Dargelegten wohl miterledigt. Wenn die in die Höhe erhobenen Hände auch bei

Zum Schlusse kehre ich noch einmal in den epischen Kreis zurück, von dem ich ausgegangen war. Das erste sichere Beispiel eines Cultbildes taucht in der Kleinen Ilias auf in der Episode vom Raube des Palladions. Welcker, Epischer Cyclus II S. 255 vertrat die Meinung, dieses Palladion sei von dem „sitzenden großen Xoanon“ im sechsten Buche der Ilias zu unterscheiden. Ich möchte diesmal ausnahmsweise den Scholien glauben, die beide identificieren. Die Antenorgemahlin Theano, die Priesterin der „Stadtgöttin“ Athene von Z, scheint, wie Welcker S. 241 selbst hervorhob, den Diebstahl befördert zu haben durch Verrath. Dann wird das Xoanon doch wohl unter ihrer Obhut gedacht gewesen sein und sie als dessen Priesterin. Demgemäß könnte aber das Bild nicht beiläufig figuriert haben, neben „dem großen“, — wie etwa sonst in späterer Zeit ältere Cultbilder neben den neueren aufbewahrt wurden, z. B. im Heraion von Argos (Pausan. II 16, 5) und anderwärts — denn dann würde es auch nur nebenbei, in zweiter Linie, für Troja bedeutsam gewesen sein. Nein, die Periode, der dieser Dichter angehörte, verstand die alte Zeit nicht mehr; sie fand den Gedanken verwunderlich und unerträglich, dass Athene als πολιοῦχος auf der Pergamos sitzen sollte, wenn die Achäer, ihre Parteigenossen, die Stadt zu verheeren im Begriffe waren. Das Bild, das „sitzende Xoanon“, wie man die ἠύκομος Ἀθηναίη schon damals verstand, musste entfernt sein, ehe die Eroberung gelingen konnte. Noch in einem zweiten Punkte scheint mir Welcker geirrt zu haben. Er meint, die von Helena in der Odyssee δ 240—264 erzählte Episode, wie Odysseus als Bettler verkleidet in Troja eindrang, nur von ihr erkannt, gehöre so enge zu dem Palladionraube, dass dieser blos aus Zufall an dieser Stelle unerwähnt geblieben sein könne.[43]) Es ist immer misslich, auf solche Zufälle zu

---

der Göttin bisweilen vorkommen, so ist sie da eben gewissermaßen selbst Klagefrau geworden, was ja nahe lag. Sie klagt um ihre Haft in der Unterwelt, oder mit um den Todten, dem sie beigegeben ist.

[43]) Welcker hat vielleicht Recht, dass die Bezeichnung δέκτης, die dem Odysseus bei dieser Gelegenheit (δ 248) beigelegt wird, nicht mit Aristarch einfach auf einen Bettler zu beziehen sei. Aber wenn ein geheimer Bezug darin lag, dürfte dieser nicht auf das Palladion, sondern eher auf etwas Größeres zielen, auf die Einnahme der Stadt selbst, die ja schon in diesem Epos wesentlich als Odysseus Werk erscheint; wie es gleich im zweiten Verse des ersten Gesanges direct ausgesprochen ist:

ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν.

recurrieren, und hier befürwortet einen solchen zudem wohl gar nichts. Odysseus, meine ich, kam nach Troja nicht wegen des Palladions, das er ja wohl bei dieser Gelegenheit allein hätte forttragen können, ohne Diomedes Beistand abzuwarten, sondern um Helenas willen. Wie in den Kyprien der Hauptheld Achilleus durch Veranstaltung von Thetis und Aphrodite, in einer gewiss herrlichen Scene, mit Helena zusammengebracht wurde, so sollte der Hauptheld der Odyssee ebenfalls, und seinem Charakter gemäß durch eigene List, ihr nahe gekommen sein. Das bedingte seine sowohl als ihre Ehre: es ist, als ob diese zauberhafte Frau durch ihre persönliche Berührung aller Größe erst die Sanction ertheilen müsste. Das Geschichtchen vom Palladionraube gehört einer ganz anderen Welt an und hat im großen alten Epos keinen Platz. Fühlbar sticht der kleinliche Geist, der aus ihm weht, gegen die innere Freiheit der echten Heldenzeit ab, in der, wie Welcker schön bemerkte, Agamemnon dem Priester trotzen und Hektor das erhabene Wort sprechen durfte, das beste Wahrzeichen sei, zu kämpfen für das Vaterland.

IV. Zum Throne von Amyklai

Im ersten Capitel war die Überzeugung ausgesprochen worden, der von Pausanias so ausführlich behandelte Thronbau des Bathykles zu Amyklai sei historisch nur verständlich, soferne man in ihm die Reconstruction eines älteren mykenischen Heiligthums gleicher Art erblicke. Die Versuchung lockt, Pausanias Text aus diesem Gesichtspunkt neuerlich einer eindringenden Interpretation zu unterwerfen, obwohl noch nicht lange Frist verstrichen ist, seit Furtwängler meinte, hierüber im Wesentlichen bereits zu abschließenden Resultaten gekommen zu sein. Furtwängler hat eine lange Bank construiert, in deren Mitte das Cultbild auf dem Altare darunter steht. Ich glaube nicht, dass der Thron so ausgesehen haben kann, denn diese κλίνη ist ja gar kein Thron, aber man sieht wohl, wodurch Furtwängler sich zu diesem Constructionsschema gleichsam genöthigt fand. Pausanias erwähnt ausdrücklich je vier Thronstützen an der Vorder- und Rückseite, an den Seiten jedoch lässt er nur je zwei Figuren stehen; diese Figuren, meint Furtwängler, können aber nur Zwischenstützen sein, außer ihnen wird der Thron an den vier Ecken auch noch Beine gehabt haben: daraus ergibt sich wohl von selbst ein langgezogenes Rechteck als Grundriss. Von Thronbeinen steht freilich nichts im Texte, aber Furtwängler empfindet gewiss richtig, dass Karyatiden allein das Sitzbrett nicht tragen dürfen, das würde den Stuhlcharakter ganz verwischen. Es gibt nur eine Auskunft: die Figuren trugen das Sitzbrett überhaupt nicht.

Ich unterscheide an dem Thronbau, wie bei Fig. 4, zwei Theile;

einen Unterbau, der das Hyakinthosgrab enthielt, und oben über diesem den eigentlichen Thron, dessen Sitz aber nicht auf freistehenden Beinen, sondern auf einem vollen Kasten ruht, an dem die Beine an den Ecken höchstens angedeutet sind (wie z. B. an den Thronen der Branchidenstatuen). Der Unterbau hat in der That eine gezogene Form, er ist der Breite nach dreigliederig oder dreischiffig, nur über dem Mittelschiffe steht der Thron. Ob dieser rund oder eckig war, lässt sich nicht entscheiden.

Soviel ist ohneweiters klar, dass sich die Gestalt des Unterbaus im ganzen nach der Form des Thrones oben gerichtet haben wird. War der Thron viereckig, so ist für den Unterbau das gleiche Schema wahrscheinlich; umgekehrt würde eine Bogenform des Unterbaus einen Thron mit runder Lehne voraussetzen. Beide Throntypen sind aus dem Alterthum überliefert; für den ursprünglicheren möchte man den gerundeten halten, denn er ergibt sich naturgemäß aus dem Contur der Oberschenkel und des Rückens im Sitze. In der That sind die Thonmodelle von Lehnstühlen wie Fig. 2 mit derartig gerundetem Sitzbrette construiert. Gegeben wäre ja auch hier gerade dieses Schema, falls Tsundas in der That in jenem Steinbogen das Fundament des Thrones gefunden hätte. Wie jedoch Paul Wolters die Güte hatte, mich brieflich zu benachrichtigen, kann Tsundas Ausgrabung an jener Stelle nicht als beendet und demnach das Resultat, das er gewonnen zu haben glaubt, nicht als endgiltig gesichert betrachtet werden. Im Nachfolgenden ist daher auf jene Reste nicht weitere Rücksicht genommen, obwohl ich betone, dass, wenn sie dennoch zu Recht bestünden, mein Reconstructionsversuch dadurch nicht im geringsten erschüttert würde.

Pausanias erwähnt nun zuerst den äußeren Schmuck des Unterbaus, dann den des Thrones selbst; dann den der Thronlehne; dann tritt er in den Unterbau hinein und berichtet, was da an Verzierungen zu sehen war; im Anschlusse hieran bespricht er das Cultbild mit dem Thronsitze und das Hyakinthosgrab.

Er beginnt III 18, 7: Ἀνέχουσιν ἔμπροσθεν αὐτὸν (τὸν θρόνον) κατὰ τ' αὐτὰ δὲ καὶ ὀπίσω Χάριτές τε δύο καὶ Ὧραι δύο· ἐν ἀριστερᾷ δὲ Ἔχιδνα ἕστηκε καὶ Τυφώς, ἐν δεξιᾷ δὲ Τρίτωνες. Je zwei Chariten und zwei Horen vorne und hinten (zusammen also acht, wie nach Schubarts Vorgange Furtwängler l. c. S. 691 betont) tragen den Thron; den

ganzen Thron, verstehe ich.[44]) Nehmen wir Fig. 4 zu Hilfe, so hätte also Bathykles die beiden in die Schwelle gepflanzten Doppelpfosten rechts und links der mittleren „Thür“, auf denen die den „Altar“ mit seinen Stufen direct tragenden vier Längsbalken ruhen, in plastische Figuren umgewandelt: derart, dass er jedes Pfostenpaar durch zwei dicht nebeneinander stehende Karyatiden ersetzte, die er wahrscheinlich auf eine Steinschwelle stellte. Ebenso hätte er rückwärts vier Karyatiden gestellt, als Träger der Längsbalken unter dem Thronrücken. Ich nehme mit Furtwängler an, dass diese hinteren Gestalten mit der Front nach vorwärts, d. h. also in den Unterbau hinein, gerichtet waren. Der Thron war seiner ganzen Anlage nach auf Cultus und Betrachtung von vorne berechnet. Ein weites Hinaustreten über die Front verhinderte wahrscheinlich schon die Umzäunung des Temenos. Namentlich hinter dem Bau, an der Thronrückseite, hatten die Andächtigen nichts zu suchen. Demgemäß war alle künstlerische Verzierung des Bauwerkes außen von selbst auf dessen Vorderseite verwiesen; höchstens untergeordnete Ornamente konnten auch auf den Nebenseiten Platz finden, weil diese dem Herantretenden immerhin beiläufig sichtbar werden mochten.

„Links stehen Echidna und Typhos, rechts Tritonen.“ Dem Wortlaute nach waren also diese Gestalten am Tragen des Thrones nicht mitbetheiligt; und auch das würde nach Fig. 4 richtig beobachtet und ausgedrückt sein. Ich nehme an, dass der Unterbau rechts und links durch volle Wände geschlossen ist. Sie sind nicht Thronstützen, sondern vielmehr dazu da, den über die eigentliche Thronbreite erweiterten Raum nach außen abzuschließen. Man könnte sie jederzeit wegnehmen, ohne den Oberbau ernstlich zu gefährden. Diese Seitenmauern hätte Bathykles mit den genannten Figuren in Relief geschmückt. Beides nehme ich hier deshalb an, weil Pausanias später (III 18, 15), als er das Innere betritt, um die dort befindlichen Bildwerke zu beschreiben, sagt: ὑπελθόντι δὲ ὑπὸ τὸν θρόνον, τὰ ἔνδον ἀπὸ τῶν Τριτώνων .... ἐστιν. Innen von den Tritonen aus, denke

---

[44]) Aus dem Sprachgebrauche des Pausanias ist hierfür keine Sicherheit zu gewinnen. Gelegentlich der Beschreibung des Zeusthrones von Olympia sagt er VII 4: ἀνέχουσι δὲ οὐχ οἱ πόδες μόνοι τὸν θρόνον ἀλλὰ καὶ κίονες . . , und dicht daneben (VII 8): ἐπὶ δὲ τοῦ βάθρου τοῦ τὸν θρόνον ἀνέχοντος . . . Das einemal kann er nur das Sitzbrett, das anderemal nur den ganzen Thron meinen.

ich, kann nur eine Wand sein, an der diese Gestalten außen angebracht waren; denn sonst war innen überhaupt kein Platz für die Bilder, da die Wände des Grabaltars ihren eigenen Schmuck hatten und von κανόνες, die Furtwängler zu Hilfe nimmt, ja keine Rede ist. Die Zweiheit der schlangenleibigen Wesen jederseits ergab sich durch die Umbildung der beiderseitigen Doppelparastaten und in Responsion zu den ebenfalls zu Zweiheiten verbundenen Karyatiden. In Übereinstimmung mit letzteren Rundfiguren denke ich die Vorderkörper jener Mischwesen in Hochrelief vortretend und ihre Schwänze, flacher gehalten, an den äußern Wänden im Bogen über und neben einander hingezogen.

Damit ist der Außenschmuck des Unterbaus erledigt, und Pausanias geht zu den Verzierungen eines andern Theils über. Er beschreibt fortlaufend siebenundzwanzig kleinere, mehr oder weniger figurenreiche Reliefs, die, wie bereits Brunn erkannte, in drei wohlgegliederte Gruppen von je neun Bildern zerfallen. Der Raum, wo sie untergebracht waren, kann kaum zweifelhaft sein. Schon Brunn hatte ihnen die Thronwände angewiesen; in der That zeigt ja auch Fig. 4 an der Vorderwand des „Altars“ von den Stufen bis zum Sitz, ein Ornament. War ein ähnlicher linearer Schmuck, wie an jenem mykenischen Astarteheiligthume, auch an dem ursprünglichen Apollonthron zu sehen, dann hätte also Bathykles das Gleiche gethan wie am Unterbau, nämlich das einfacher Überlieferte künstlerisch reicher ausgebildet. Anderseits kann aber auch ganz wohl bereits die Wand des mykenischen Thrones mit figurenreichen Bildstreifen geschmückt gewesen sein. Dass jener Zeit Lust und Vermögen zu derlei Schmuckweise nicht fehlten, lehrt der Achilleusschild. Dass allerdings die Bildwerke des Bathykles sich um drei Thronwände zogen, glaube ich nicht. Furtwängler hat m. E. überzeugend dargethan, dass die siebenundzwanzig Bilder, in ihrer formalen und inhaltlichen Entsprechung, in drei parallelen Reihen zu je neun Bildern auf eine Fläche gehören, und ich denke sie demgemäß auf der Stirnwand des Thrones derartig angebracht. Schon am alten Throne wird das Hauptornament nur diese Wand bedeckt haben; die auf Fig. 4 rechts und links hinter den Stufen absteigenden Schranken mit den Vögeln darauf verdeckten die Seitenwände dem Anblicke Untenstehender fast durchaus. An Bathykles Throne denke ich mir diese Wände sammt der Rückwand entweder ganz glatt, oder nur mit

einem bescheidenen Ornamente, etwa einem Mäanderbande oben und unten geziert. — Auf Sinn und Inhalt der von Pausanias hier und in der Folge erwähnten Bilder gehe ich absichtlich nicht ein, da es sich mir nur um den Thronbau und seinen Schmuck im ganzen handelt.

Mit den Worten τοῦ θρόνου δὲ πρὸς τοῖς ἄνω πέρασιν . . . ἐστίν . . kommt Pausanias zur Thronlehne. Aber er gebraucht wohl nicht unbedacht den Ausdruck: Der obere Rand des Thrones. Die Lehnenwand selbst hatte keinen wesentlichen Schmuck, so wenig wie die seitlichen Thronwände. Die Mehrzahl der von Pausanias an dieser Stelle erwähnten Figuren umsäumte den obern Lehnenrand als Rundbilder. Zunächst war vorne rechts und links je einer der Dioskuren zu Pferde dargestellt. καὶ σφίγγες τέ εἰσιν ὑπὸ τοῖς ἵπποις. Wenn die Sphingen „unter den Pferden“ waren, können sie natürlich nicht auch auf dem Lehnenrande gestanden haben; es ist vielmehr nicht zweifelhaft, dass Bathykles sie als Stützen der Armlehnen, bezw. ihrer Aufsätze, an der Lehnenwand anbrachte. Ihre Oberkörper werden da also in Hochrelief vorgetreten sein, während Flügel und Hinterleib sich in flacherer Arbeit an den Lehnenwänden hinzogen, ganz analog den Tritonen u. s. w. am Unterbau. Aber so gewohnt wir von späteren Kunstwerken sind, Sphingen gerade an dieser Stelle eines Thrones verwendet zu sehen, ist die Sache hier doch sehr auffällig. Denn an mykenischen Apollonthronen dürften sie wo anders, außerhalb des Thrones, nämlich rechts und links von demselben gesessen haben, ähnlich den Tauben auf Fig. 4. Wie diese, waren die Sphingen einst attributive Thiere des Gottes, die Anspruch auf ihren Platz hatten: die ganze dreischiffige Anlage des Unterbaus ist vielleicht aus diesem Umstande erwachsen, und an eben dieser Stelle haben wir die Sphingen später bei verwandten Thronen noch einigemale getroffen. Wenn also Bathykles das alte Bauschema beibehielt, die Sphingen aber versetzte, so muss beides religiöse Gründe gehabt haben. Ich denke, die Sphingen verließen ihren exponierten Platz, weil ihnen dieser nach den veränderten religiösen Anschauungen der Zeit nicht mehr zukam, d. h. weil sie ihren alten Bezug zur Gottheit verloren hatten; die Anlage des Baus im ganzen aber war durch die Tradition geheiligt und blieb daher, obwohl auch sie ihre Bedeutung nicht mehr besaß. Wie aber der Cultus überall conservativ ist, auch in Nebendingen, verschwanden die Sphingen nicht völlig, sie erhielten

nur eine untergeordnete Stelle. Ob die Neuerung, sie an der Lehne anzubringen, Bathykles Erfindung war, bleibt dahingestellt; aber den Ursprung des später so beliebten Thronornamentes erkennen wir jetzt: es beruht auf mykenischem Erbe. — Nach Erwähnung der Sphingen kehrt Pausanias zum Lehnenrande zurück und sagt, dass oben weiter zu sehen waren ein laufender weiblicher Panther auf Seiten des Kastor, eine laufende Löwin auf der des Polydeukes. Ganz oben aber war ein Chor der Magneten, der Mitarbeiter des Bathykles. Das ἀνωτάτω zeigt, dass die Lehne jedenfalls von vorne nach hinten emporstieg; die Magneten standen also ganz rückwärts. Obwohl der höchste, war dieser Platz der bescheidenste von allen, weil die Figuren dort durch das vorstehende Cultbild dem Anblicke größtentheils verdeckt wurden, und dieser Umstand scheint mir neben andern besonders dafür zu sprechen, dass Pausanias Benennung dieser Gruppe richtig sein werde. Die Innenseite der Thronlehne wird, entsprechend ihren Außenwänden, beiderseits die Flügel und Löwenleiber der Sphingen gezeigt haben, im übrigen aber leer gewesen sein. Man würde in der Mulde, worin zudem das Cultbild stand, eigenwertige Zieraten von unten nicht erkannt haben.

III 18, 7 betritt Pausanias das Innere des Unterbaus (ὑπελθόντι δὲ ὑπὸ τὸν θρόνον) und bespricht, beginnend τὰ ἔνδον ἀπὸ τῶν Τριτώνων zunächst vierzehn Bilder, die, wie bereits oben erwähnt, an den inneren Seitenwänden des Baus angebracht zu denken und demgemäß zu sieben und sieben beiderseits zu vertheilen wären.

Daran reiht sich nun die Besprechung des Thronsitzes mit dem Cultbilde, denen sich sofort die des Hyakinthosgrabes anschließt. Dass Pausanias die beiden ersteren Dinge jetzt erwähnt, da er im Unterbau steht, durchbricht scheinbar die gute Ordnung seines bisherigen Berichtes. Man möchte meinen, es wäre besser gewesen, von Sitz und Idol zu sprechen, solange er noch außen vor dem Bauwerke stand. Das war es auch ohne Frage, vorausgesetzt, dass sich der dreißig Ellen — d. h. nach Dörpfeld (bei Furtwängler l. c. S. 695) fünfzehn Meter — hohe Coloss außen über dem Sitz erhob. Wenn das Cultbild aber nicht auf dem Throne, sondern im Throne drinnen stand, dann ist Pausanias Disposition gerechtfertigt. Und so, glaube ich, verhielt sich die Sache. Nur aus Rücksicht der besseren Übersicht über

die Theile verlasse ich hier Pausanias Gang trotzdem und nehme das Grab zuerst vor.

Das innerhalb des Unterbaus gelegene Hyakinthosgrab hatte nach Pausanias die Form eines Altars. Als solchen könnte man den Einbau sowohl rund als rechteckig annehmen; für ersteres spricht aber weiter nichts, während alle Umstände auf eine viereckige Gestalt schließen lassen. Wie in dieser Hinsicht der mykenische Unterbau des amykläischen Throns ausgestattet war, bleibt natürlich fraglich. Nichts spricht aber dagegen, dass sich schon damals über dem Grabe, das ursprünglich wohl als „Schachtgrab“ angelegt war, ein Altar erhob, analog jenem über den Gräbern innerhalb des Plattenringes von Mykenai. Jedesfalls war der Altar, den Pausanias sah, neu, d. h. von Bathykles, Hand, der ihn wie das übrige nach seiner Weise mit Reliefs schmückte. Ich schließe mich Furtwänglers Ausführungen an, wonach Pausanias nur drei figurenreiche Darstellungen beschreibt, die sich also an drei Außenwände der Grabkammer vertheilen, während ihre Rückseite, wie der Thronrücken leer blieb. Vielleicht war auch, wie Furtwängler meint, die Rückseite durch eine beiderseits an die Altarwandung stoßende Schranke abgesperrt, so dass der Grabbau nicht umgangen werden konnte. Durch eine Thüre in der linken (östlichen) Altarwand konnte man in das Grab hinein, d. h. wohl auf den Plattenverschluss desselben, treten. Die Anbringung der Pforte an dieser Nebenwand, statt an der Stirnseite der Kammer, war wohl durch die religiöse Tradition bedingt: von Osten her scheint man, nach Tsundas Weihefunden zu schließen, schon in mykenischer Zeit Opfer und Gebete gegen das Grab gerichtet zu haben. Vermutlich dachte man den Todten nach dieser Seite mit dem Haupte gekehrt, wie ja auch die Leichen in den Schachtgräbern von Mykenai meist mit den Köpfen nach Osten lagen. Die Thüröffnung auf den Nebenseiten haben auch die Hyposorien und Sargbauten der lykischen Gräber.

Nun zu Thronsitz und Cultbild. Pausanias dunkle und gesuchte Wendung III 19, 1: τοῦ θρόνου δὲ, ᾗ καθίζοιτο ἂν ὁ θεός, οὐ διὰ παντὸς κατὰ τοῦτο συνεχοῦς ὄντος ἀλλὰ καθέδρας παρεχομένου πλείονας, παρὰ δὲ καθέδραν ἑκάστην ὑπολειπομένης [καὶ] εὐρυχωρίας, τὸ μέσον ἐστὶν εὐρυχωρὲς μάλιστα, καὶ τὸ ἄγαλμα ἐνταῦθα ἐνέστηκε, würde ich etwas anders als Furtwängler fassen. Dieser meint l. c. S. 705 im Hinblick auf die

von ihm construierte lange Bank, der Thronsitz bildete nicht eine ununterbrochene Fläche, sondern die durchgezogenen Balken ragten über die zwischen sie gespannten Füllungen empor. „So entstanden die πλείονες κάθεδραι . . . Neben jeder κάθεδρα blieb ein leerer Zwischenraum, eine εὐρυχωρία: dies ist eben der emporstehende Balken, der die eine vertiefte Fläche von der andern trennte . . . . Die πλείονες κάθεδραι dienten ohne Zweifel, dass man an den hohen Festtagen die Idole andrer Gottheiten hineinstellen konnte, die dem Apollon zu Gaste geladen wurden.“ Ich würde dagegen die Sache so verstehen: der Thron hatte überhaupt kein Sitzbrett. Das war, wie seit Bathykles die Dinge lagen, ganz überflüssig, und sein Fehlen konnte von den unten vor dem Gebäude Stehenden, der Höhe wegen, ohnedies nicht bemerkt werden. Wer aber im Unterbau stand, der konnte, falls ihm daran gelegen war, in den Thronschacht hinaufsehen: er brauchte dazu nur in den für gewöhnlich unzugänglichen Raum hinter der Rückwand des Grabaltars zu gelangen. Von hier emporblickend gewahrte er oben einen aus Balken gebildeten Rost, worauf das Sitzbrett hätte liegen sollen, der aber nun nur den Zweck hatte (und dazu allerdings unumgänglich war), die Thronwände zusammenzuhalten. In einer der (unausgefüllten) Luken dieses Rostes, die die weiteste war — sie muss fast zwei Quadratmeter groß gewesen sein — stand das Cultbild drinnen. Beiderseits dieser größeren waren aber kleinere, durch Balken, getrennte Öffnungen noch mehr, weil der Thron viel breiter war als das Idol. Also die Luken des Rostes sind für mich die εὐρυχωρίαι, nicht die Balken, und die breiten Balken, nicht die Luken, erschienen dem Emporsehenden als ebensoviele getrennte Sitze. Dass aber dieser Vergleich der Balken mit separaten Sitzen eine ernstere Bedeutung hätte, glaube ich keineswegs. Der Thron war breiter als das Bild, nicht weil andere Idole daneben Platz haben sollten und jemals dahin gestellt worden wären, sondern weil Bathykles in den Maßen wie in anderm sich nach dem alten mykenischen Vorbilde gerichtet hatte, das für einen weit größeren Gott, als selbst dieses Riesenidol, berechnet war. Der Standplatz des letzteren aber war nicht auf dem Sitze, der hohle Holzthron hätte solche Last nicht getragen; ἐνέστηκε, die Statue steckte nur in der innern Öffnung, ihre Plinthe war in die Deckplatte des Grabaltars eingelassen. Sie stand also thatsächlich im Unterbau.

Die Säule des Körpers gieng durch den Thronschacht und den Balkenrost hindurch und ragte oben über den Sitz bzw. über die Thronlehne etwa mit zwei Drittel ihrer Länge empor.

Bezüglich des Cultbildes selbst bleibt wenig zu sagen. An dem säulenförmigen Erzkörper traten nur Kopf, Arme und ein Theil der Füße gesondert hervor. Ob Pausanias die Füße sah, ist fraglich. Nach meiner Überzeugung waren sie — abgesehen, dass der Grabaltar zu hoch war, um einen Draufblick von unten zu gestatten — sammt dem unteren Drittel des Körpers durch die Thronwände verhüllt. Möglichkeit, sie zu sehen, war aber natürlich vorhanden, falls Pausanias erlaubt war, an der Rückwand des Altars etwa mit einer Leiter auf dessen Decke und damit in den Thronkasten hinein zu steigen. Hier konnte er, bei hinlänglicher Beleuchtung durch den Balkenrost oben, Unterkörper und Füße der Figur, oder vielmehr die allein vorragenden Zehen derselben, betrachten.

Nachweis der Abbildungen

Fig. 1. Mykenischer Goldring. Gezeichnet von E. Gillièron.

Fig. 2. Thonmodell eines Thrones. Nach Schliemann, Tiryns Taf. XXIII *c*.

Fig. 3. Thonmodell eines Thrones im Athener Museum, 1893 zu Mykenai gefunden (ohne Inventarsnummer).

Fig. 3*a*. Thonfigur, Frau auf Thron. Nach Perrot-Chipiez, histoire de l'art VI S. 752, Fig. 347.

Fig. 4. Mykenisches Goldblech. Gezeichnet von E. Gillièron.

Fig. 4*a* Bergkrystall aus der kretischen Zeusgrotte. Nach Mariani, monumenti antichi della r. acc. dei Lincei VI S. 178, Fig. 12.

Fig. 4*b*. Symbol von einer Grabstele zu Lilybaeum. Nach Gazette archéol. 1888, S. 3.

Fig. 5. Münze von Ainos. Nach P. Gardner, types of gr. coins pl. XII 9.

Fig. 6. Münze von Ainos. Nach Stephani, Mél. grecorom. I p. 194.

Fig. 7. Münze von Perge. Nach P. Gardner, types of gr. coins pl. XV 3.

Fig. 8. Doppelthron des Zeus und der Hekate auf Chalke bei Rhodos. Nach archeol.-epigr. Mittheilungen XVIII S. 3.

Fig. 9. Pelopsthron vom Sipylos. Nach Athen. Mittheil. XIII S. 22.

Fig. 10. Kyrenäisches Schalenbild. Nach Studniczka, Kyrene Fig. 7.

Fig. 11. Theil eines altattischen Schalenbildes. Nach Journal of hell. stud. I pl. VII.

Fig. 12. Unteritalisches Vasenbild. Nach Stephani, parerga arch. XVIII.

Fig. 13. Lekythos aus Gela. Nach Benndorf, Griech. und sicil. Vasenb. LI 1.

Fig. 14. Von korinthisch-attischer Amphora. Nach Jahrbuch 1890, S. 247.

Fig. 15. Vasenbild. Nach Gerhard, Auserles. Vasenb. CCXIV.

Fig. 16. Chaldäischer Cylinder. Nach Menant, Rech. sur la glyptique orientale fig. 100.

Fig. 17. Amphorenbild. Nach Overbeck, Bildw. zu tr. Sagenkreis XV 11.

Fig. 18. Vasenbild. Nach Archaeol. Zeitung 1856 Taf. 91, 3.

Bayerische Staatsbibliothek München

Fig. 19. Carneol von Kreta. Nach Furtwängler-Löschcke, Mykenische Vasen, Textband Taf. *E* 36.
Fig. 20. Sarder von Vaphio. Nach Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889, πιν. 10, 34.
Fig. 21. Chalcedon von Elis. Nach Furtwängler-Löschcke l. c. Taf. *E* 34.
Fig. 22. Chalcedon von Vaphio. Nach Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889, πιν. 10, 33.
Fig. 23. Amethyst von Vaphio. Nach Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889, πιν. 10, 5.
Fig. 24. Carneol von Kreta. Nach Studniczka, Kyrene S. 164, 34.
Fig. 25. Glas von Mykenai. Nach Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1888, πιν. 8, 10.
Fig. 26. Glas von Mykenai. Nach Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1888, πιν. 8, 9.
Fig. 27. Goldring. Nach Furtwängler-Löschcke S. I und 78.
Fig. 28. Goldring von Mykenai. Nach Archaeol. Zeitung 1883 S. 169.
Fig. 29. Jaspis von Vaphio. Nach Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889, πιν. 10, 32.
Fig. 30. Steinring von Mykenai. Nach Tsundas Mykenai πιν. 5, 5.
Fig. 31, 32. Goldbleche aus Mykenai. Nach Schliemann, Mykenai S. 209. Fig. 267, 268.
Fig. 33. Terracottagruppe aus Tiryns. Nach Schliemann, Tiryns S. 175, Fig. 85.
Fig. 34. „Inselidol“ in Karlsruhe. Nach E. Gerhard, ges. Abhandlungen Taf. XLIV 3; vgl. Perrot-Chipiez, hist. de l'art VI p. 740, Fig. 332.
Fig. 35, 36. „Astartefigur.“ Nach Mariani, Monum. antichi della r. acc. dei Lincei 1895, p. 188, Fig. 25.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reichel, Wolfgang,

Über vorhellenische Götterculte

Wien 1897
4 Ant. 162 bm
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11788554-0